

Bertrand Louart

Quelques éléments d'une critique de la société industrielle

Suivi de divers documents
pour inviter à
une réappropriation des arts, des sciences et des métiers



2003 - 2014

Pour toute correspondance :

Bertrand Louart

Radio Zinzine

04 300 Limans

Préface à l'édition de 2014

Une nouvelle édition de cette brochure me semble nécessaire. La mal nommée « critique anti-industrielle » - cf. l'éditorial de *Notes & Morceaux choisis* n°7 : « le problème [n'est] pas que la production soit industrielle – aucun mode de production n'est *en soi* aliénant ou libérateur, il le devient avec l'évolution sociohistorique –, mais que toute production tend à devenir industrielle au détriment des capacités de production autonome et diversifiée des individus et des communautés. » – se diffuse et rencontre un certain écho ; l'exemple le plus connu étant la lutte de Notre-Dame des Landes qui déborde la simple opposition à l'aéroport et commence à se poser la question de la réappropriation du territoire avec tout ce que cela implique de dissidence vis-à-vis du cours normal de l'économie marchande et du pouvoir de l'État¹. D'autres « Zones à défendre » (ZAD) s'ouvrent ailleurs, dans le même esprit.

En fait, il aurait fallu réécrire cette brochure de fond en comble ; j'ai préféré la laisser en l'état. Je prépare actuellement la réédition de *Notes & Morceaux choisis* n°6, intitulé *La menuiserie et l'ébénisterie à l'époque de la production industrielle*, où je compte fusionner les thèmes abordés dans ce texte, quitte à faire quelques digressions par rapport au sujet directeur.

Donc, outre des corrections de détail, il m'a semblé intéressant d'ajouter quelques annexes :

1. *L'introduction à la réappropriation* de 1999, qui figurait déjà dans la brochure originale.

2. *Quelques questions préalables très pratiques* de 2002, qui circulait à l'époque et qui fut publié dans *In extremis, bulletin de liaison et de critique anti-industrielle* n°2, été 2002. C'est un texte qui, par le tableau noir

¹ Cf. le texte *De la ZAD aux communaux ?*, printemps 2014.

qu'il brossait des luttes du moment, m'as incité à préciser ce que j'entendais par réappropriation.

Et enfin deux textes plus récents qui approfondissent chacun à leur manière cette thématique :

3. *Autonomie et délivrance*, est une réflexion sur les deux formes de la liberté qui semblent s'opposer dans les sociétés modernes. L'auteur espère par la suite approfondir et développer l'analyse dont il livre ici seulement les grandes lignes.

4. *Si vous n'aimez pas ce monde, vous devriez en voir quelques autres...*, est la recension de l'ouvrage collectif *La lampe hors de l'horloge, éléments de critique anti-industrielle* paru aux éditions de la Roue en 2014. Ce livre développe un ensemble de réflexions critiques sur la révolution, la notion de territoire et un retour historique sur la démocratie villageoise qui s'inscrivent dans la perspective d'une réappropriation de nos conditions d'existence.

Bonnes lectures...

Bertrand Louart,
août 2014.



Hans Holbein, *La danse macabre*, 1538.

Quelques éléments d'une critique de la société industrielle

Introduction

Du 9 au 11 octobre 2002 à Paris, l'association *OGM Dangers* a organisé des *Rencontres de Vendémiaire*, série de conférences sur le thème *La science contestée* avec deux intervenants chaque soir, suivie d'un débat avec le public (environ 20 à 25 personnes étaient présentes). Hervé Le Meur, président de l'association, m'avait invité à prendre la parole à la fin de ce cycle, après les autres intervenants ¹.

Le texte qui suit a donc été rédigé – et grandement augmenté – à partir des notes prises pour organiser mon intervention orale, qui ne devait pas dépasser une demi-heure. C'était l'occasion d'exposer la critique de la *société industrielle*, de dénoncer les mythes sur lesquels elle est fondée et également de préciser certaines choses concernant les Lumières et la science qui bien souvent sont décriées sans beaucoup de nuances ni de précision historique. En conclusion, c'était plus particulièrement pour moi l'occasion de mettre en avant des perspectives pour s'opposer au développement délirant de cette société et pour tenter de sortir un tant soit peu de son système de faux besoins. Je n'avais fait alors qu'évoquer dans ses grandes lignes la nécessité de cette démarche de *réappropriation des arts, des sciences et des métiers*, et c'est à approfondir et développer cette dernière partie que je me suis attaché ici.

¹ Une présentation des intervenants et un compte-rendu de cette ensemble de conférences et des débats qui ont suivi sont disponible chez *OGM Dangers* : 24, rue du Cotentin, 75015 Paris ; <<http://www.ogmdangers.org/>> <contact@OGMdangers.org>.

En effet, depuis plusieurs années, avec l'aide de quelques amis, je cherchais à préciser le contenu et les buts de cette démarche. Nos divers parcours dans la recherche des moyens de « gagner notre vie » nous avaient fait ressentir la nécessité de cette réappropriation des savoir-faire. Malgré la corruption quasi-universelle de toute activité du fait de sa transformation en marchandise autant que de l'industrialisation des procédés et de l'envahissement des pratiques par des ersatz, nous cherchions une activité en prise avec la réalité et ayant une utilité sociale immédiate qui nous plairait le mieux ou qui serait la moins désagréable possible. En tout cas, nous ressentions vivement la nécessité de ne pas sombrer nous-mêmes dans la déréalisation et la vie hors-sol qu'implique aujourd'hui la dépossession de tout pouvoir sur son existence qui est le lot commun de bien des salariés dans les pays dits « développés ». C'était pour nous une question de santé physique, morale et psychologique autant que de fidélité à nos convictions et de dignité.

L'opposition aux organismes génétiquement modifiés (OGM) de ces dernières années et les rencontres qu'elle a suscitées nous ont fait voir que ces réactions et ce parcours étaient communs à de nombreuses personnes qui rejettent les valeurs de la société actuelle. La démarche de réappropriation étant elle-même plus ou moins explicitement revendiquée, parfois en rapport avec les expériences de retour à la campagne d'après 1968 – avec moins d'illusions quant à la facilité de l'entreprendre et de créer sur cette base des communautés. Bref, nous avons eu le plaisir de constater que l'idée de la réappropriation était dans de nombreuses têtes ; il restait à la formuler explicitement pour lui donner toute sa portée critique et subversive, et ainsi en faire un projet qui puisse trouver de nouveaux alliés.

Si je reproduit à la fin de cette brochure l'ébauche d'une *Introduction à la réappropriation* écrite il y a bientôt quatre ans, ce n'est pas pour revendiquer une espèce d'antériorité dans la formulation, mais plutôt pour compléter utilement certains aspects abordés rapidement et considérés comme acquis dans le texte plus récent. Notamment, afin de mieux saisir le contexte dans lequel cette démarche a pris corps, son articulation avec l'opposition aux OGM, et également de préciser l'usage qui est fait des références au passé.

La principale difficulté que j'ai rencontré au cours de ces années dans la formulation explicite de cette démarche réside dans les nombreux obstacles que la société industrielle oppose à sa mise en pratique, d'abord à l'échelle individuelle. Dans le numéro 6 de *Notes & Morceaux choisis, bulletin critique des sciences, des technologies et de la société industrielle*, on pourra lire un texte intitulé *La menuiserie et l'ébénisterie à l'époque de la production industrielle* qui à partir de mon expérience montrera la transformation des métiers en vulgaire bricolage sous l'influence des matériaux et machines modernes et la nature des obstacles mis ainsi à leur réappropriation.

Une autre difficulté tient au fait qu'il n'existe en réalité ni force sociale ni même mouvance qui s'en réclame et la mette en œuvre ; tout au plus des individus isolés et quelques groupes dispersés expérimentent avec des fortunes diverses d'autres pratiques et modes de vie. Ils se connaissent et se rencontrent à l'occasion, mais il n'y a aucun *projet politique* qui soit susceptible de les fédérer un tant soit peu. Le problème est donc : comment mettre en avant un projet politique alors qu'il y a si peu de gens susceptibles de le soutenir sans tomber dans une espèce de volonté programmatique abstraite et sans fondement ?

Pourtant, ces dernières décennies, on a pu voir que c'est bien cette dimension politique et critique vis-à-vis de l'aspect industriel de la société qui a manqué à tout le milieu "bio-écolo", lequel semblait pourtant plus avancé sur le côté pratique de la réappropriation des savoir-faire et de la maîtrise de ses propres conditions d'existence, mais qui, trop imprégné peut-être d'une "culture du consensus", voulait – et veut encore – croire, contre toute évidence, qu'il peut avoir sa place dans la société industrielle. A l'opposé et dans le même temps, a émergé un activisme anti-capitaliste radical qui se manifeste par l'organisation de « contre-sommets » de Seattle à Gênes, en attendant Evian², mais sans guère d'autre perspective que de poursuivre cette agitation. Néanmoins, à l'intérieur de cette mouvance, quelques groupes se sont dégagés du suivisme propre à cette logique de « contre-sommets » et ressentent comme

² Une critique de cette logique des "contre-sommets" par Zoé Wasc, *Pourquoi faut-il être absent d'Evian... réflexion autocritique sur les mobilisations anti-globalisation et leur rôle dans les démocraties occidentales*, mars 2003.

complément à leur engagement politique la nécessité d'effectuer une critique et de se dégager autant que faire se peut du système des faux-besoins induits par la société industrielle ³.

Faire marcher ensemble les aspects pratiques de la réappropriation et ses aspects politiques paraît d'autant plus nécessaire maintenant. J'espère donc que cette brochure, dont peut-être les formulations de la dernière partie s'apparentent à des velléités programmatiques, sera prise plutôt comme un ensemble de suggestions, de propositions qui restent à expérimenter et de pistes à explorer pour réaliser cette unification entre les activités pratiques et l'action politique.

Enfin, peut-être faut-il encore préciser pour bien comprendre ce texte et le point de vue qu'il exprime que nous ne pensons pas qu'il existe de « Sujet Historique » prédestiné à surgir au moment opportun pour faire une révolution, ni non plus de « Sens de l'Histoire » qui garantirait à nos activités ou à d'autres une issue heureuse et conforme à nos attentes. L'histoire, et d'abord la nôtre, n'aura que le sens que nous ainsi que tous ceux qui prendrons également leurs affaires en main, là où ils sont et avec les moyens dont ils disposent, auront su et pu lui donner. Ce que nous devons faire doit venir de nous, et non d'une autorisation extérieure.

Et si l'on peut constater que cette société s'effondre, il faut se souvenir que le désespoir des masses n'a jamais constitué une force révolutionnaire, bien au contraire, et qu'il importe donc de ne pas se laisser étouffer par les décombres qui s'accumulent lentement partout alentours.

³ C'est le cas notamment du « non-réseau sans-titre » qui regroupe plusieurs collectifs et publie un bulletin tournant (une adresse parmi d'autres : Coopérative Européenne Longo maï, 04300 Limans)

1 - Les Lumières et leur projet politique

Philosophie des Lumières : « Mouvement philosophique du XVIII^e siècle caractérisé par l'idée de progrès, la défiance de la tradition et de l'autorité, la foi dans la raison et les effets moralisateurs de l'instruction, l'invitation à penser et juger par soi-même. »

Lalande, Dictionnaire de la philosophie

Je voudrais commencer par revenir sur les Lumières en restituant le contexte historique et social qui leur donne leur sens et qui permet d'apprécier leur valeur encore aujourd'hui. Ce retour historique, bien que succinct, permettra aussi de mieux cerner certaines notions.

Une des ambitions des Lumières était la diffusion des connaissances chez tout le monde afin de faire reculer l'ignorance et la superstition. L'entreprise la plus emblématique en ce sens est l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, qui porte le titre de *Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers*. Cela montre que la science n'est alors qu'une forme de la connaissance parmi bien d'autres. Les arts et les métiers sont mis sur le même plan, avec les humanités et les lettres dans une vision du monde qui est essentiellement philosophique.

La science attire alors particulièrement l'attention des philosophes par la nouveauté des données qu'elle met au jour et ses méthodes rigoureuses d'observation, d'expérimentation, de vérification et d'analyse critique qui tranchent radicalement avec le dogmatisme religieux, le secret des corporations, les rites et les traditions ou encore l'empirisme des artisans et paysans, qui sont alors – il faut le rappeler – les principales sources du savoir et formes de transmission et de découverte des connaissances. A l'époque, elle vient à la fois remettre en question et renouveler leur vision du monde.

La science et la philosophie ne sont alors pas séparées ; il n'existe pas vraiment de "scientifique" au sens moderne de l'individu spécialisé dans la production de connaissances scientifiques. Il y a plutôt des *savants* qui cherchent à comprendre le monde avec leur intelligence, en usant de la science comme méthode d'analyse et de la

philosophie comme moyen pour effectuer la synthèse de leurs connaissances et expériences. Nombreux sont les philosophes des Lumières qui se consacrent à des travaux scientifiques et mathématiques parfois très “pointus” (D’Alembert, par exemple), mais ils ne font pas que cela : ils ont toujours comme perspective une compréhension globale du monde. C’est cette recherche d’une compréhension synthétique qui oriente les recherches scientifiques :

« On sait que toute science doit avoir sa philosophie et que ce n’est que par cette voie qu’elle fait des progrès réels. En vain les naturalistes consumeront-ils leur temps à décrire de nouvelles espèces, à saisir toutes les nuances et les petites particularités de leurs variations pour agrandir la liste immense des espèces inscrites, en un mot, à instituer diversement des genres, en changeant sans cesse l’emploi des considérations pour les caractériser ; si la philosophie de la science est négligée, ses progrès seront sans réalité, et l’ouvrage entier restera imparfait. »

Jean-Baptiste Lamarck, *Philosophie zoologique*, 1809.

L’Encyclopédie est un *dictionnaire raisonné* des différentes formes de connaissances humaines. Pour les philosophes des Lumières, c’est la raison qui doit donner une cohérence à ces différentes formes de connaissance.

La raison n’est pas encore le *rationalisme* que l’on connaît aujourd’hui, c’est-à-dire une *idéologie de la raison*, son appauvrissement par sa réduction au seul calcul scientifique, technique et économique en même temps que l’application de ce calcul à tous les aspects de la vie, naturelle, humaine et sociale.

La raison avait alors beaucoup plus à voir avec l’intelligence en général qu’avec le seul calcul en particulier. Elle est la faculté d’articuler les concepts, les propositions et les données de l’expérience. L’exercice de la raison met en œuvre et tente de coordonner les diverses facultés humaines telles que l’imagination, la mémoire, et l’expérience sensible. « *En outre, elle ne suppose pas un individu pensant isolé, mais une société humaine* »⁴ où les débats et discussions contribuent au développement de l’esprit critique chez *tout le monde* et amènent par là la constitution d’un *sens commun*.

⁴ Jean-Marc Mandosio, *Après l’effondrement - Notes sur l’utopie néotechnologique*, éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, 2000.

« Le “sens commun” [...] n’est pas sans évoquer ce que Georges Orwell appelait “décence commune” (*common decency*), « c’est-à-dire ce sens commun qui nous avertit qu’il y a des choses qui ne se font pas » : « ce sens des limites, garde-fou du penseur », est pour Orwell la seule chose qui puisse « garantir que le détour nécessaire vers l’abstraction ne fonde pas un envol définitif hors de la réalité matérielle ». Tout le problème est que le “sens commun” ou la “décence commune” supposent, pour s’exercer, l’existence d’une représentation relativement stable du monde, un cadre minimal commun à tous les individus, au sein duquel il soit possible de constater une évidence et de partager ce constat. [...] Or il est fort à craindre que, de nos jours, les conditions de possibilité du “sens commun” ne soient elles-mêmes en voie de disparition. La perte progressive de la conscience du temps et de la durée au profit d’un présent perpétuel (l’immédiateté tant vantée par les idéologues de la néotechnologie), entraînant un affaiblissement des capacités de concentration et d’attention ; l’effacement de la perception de l’espace au profit d’une illusion d’ubiquité (l’accélération constante des moyens de communication et de déplacement ayant pour effet de déstructurer la représentation spatiale du monde) : tout cela engendre une désorientation dont les effets, cumulés avec ceux de l’intoxication idéologique, publicitaire et médiatique, ne favorisent pas l’éclosion d’un “sens commun” qui devrait être d’autant plus solide qu’il lui faut lutter contre des forces disproportionnées, puisqu’il a affaire à un “monde” qui n’est plus à l’échelle humaine. »

Jean-Marc Mandosio, *Nouvelles de Nulle Part* n°1, mars 2002.

La science apporte surtout une méthode nouvelle pour appréhender *une partie* de la réalité, *quelques aspects* bien déterminés du monde, notamment les qualités premières et élémentaires de la matière, celles que l’on peut le plus aisément observer, appréhender et éventuellement mesurer. Bien sûr, les sens de chacun permettaient déjà d’appréhender ces réalités élémentaires, mais de manière dispersée, informelle et empirique. La méthode scientifique permet alors de formaliser cette expérience subjective ; ceux qui la mettent en œuvre ne se drapent pas encore dans une prétendue “objectivité désincarnée” pour rejeter tout ce qui vient des sens comme quelque chose « d’irrationnel et gênant ». A travers la mise en forme de l’expérience subjective, d’un seul coup, c’est aussi le monde de la subjectivité individuelle qui devient communicable et qui par là peut être mis en commun ; l’expérience subjective de l’individu prend ainsi une dimension sociale. Jean-Jacques Rousseau est particulièrement

représentatif de ce renouveau de la subjectivité, qui contribuera à la naissance du roman au XIX^e siècle.

« *Sapere aude* : aie le courage de te servir de ta propre intelligence ! Voilà donc la devise des Lumières. »

E. Kant, *Réponse à cette question : qu'est-ce que les Lumières*, 1784.

Ce qui est mis en avant, c'est donc essentiellement une démarche qui fait appel à *la raison et à l'esprit critique* dans le but de rendre le monde intelligible à tous. À cette époque – il faut le rappeler –, cela a une portée politique énorme et un impact subversif certain dans une société fondée essentiellement sur des institutions autoritaires et dogmatiques (royauté, Église), sur des traditions visant au maintien du *statu quo* (noblesse, corporations, etc.). Derrière une démarche en apparence essentiellement philosophique se dessine donc avant tout un *projet politique* que l'on pourrait résumer brièvement comme il suit : *la raison et l'esprit critique comme fondement de l'individu et les individus librement associés comme base de la société*. Ces aspects révolutionnaires du projet politique des Lumières me paraissent encore aujourd'hui avoir toute leur portée subversive.

Dans les conditions politiques et sociales du siècle des Lumières, la science avait un rôle émancipateur, d'abord en remettant en question les autorités établies et leur dogmes, mais aussi et surtout en permettant à *tout le monde* de s'approprier mieux encore les forces de la nature, et par là en permettant aux individus, aux communautés et à la société tout entière de mieux maîtriser les conditions de leur existence. La méthode et les connaissances scientifiques, mise en œuvre et diffusées chez les paysans et les artisans qui constituaient à l'époque l'essentiel de la population, leur aurait permis de passer d'une maîtrise essentiellement empirique des forces de la nature et des propriétés de la matière à une maîtrise plus systématique. Par là, elle aurait contribué à renforcer leur indépendance à l'égard des pouvoirs religieux, politiques et économiques (y compris la bourgeoisie) ; cela aurait encouragé la démocratie en permettant à chacun de prendre conscience des ressorts de sa propre activité, des rapports qu'elle entretient avec les autres activités et de l'activité sociale en général. Même si les forts volumes de l'Encyclopédie n'étaient alors accessibles qu'à une riche élite, c'était bien là le projet

politique que cette démarche d'*inventaire raisonné* des arts, des sciences et des métiers se proposait en filigrane.

Mais à partir du XIX^e siècle, la science au lieu de se mettre au service de *tout les hommes*, s'est plus particulièrement mise au service de *certains hommes*, à savoir les classes dominantes, la bourgeoisie et l'Etat, pour renforcer leur pouvoir de domination sur la nature et les populations. Rien n'illustre mieux ce changement que l'insurrection Luddite en Angleterre qui commence à la fin du XVIII^e siècle, peu après la Révolution Française, et se poursuit jusqu'au début du XIX^e siècle.

Nota Bene : Plusieurs personnes ont remarqué que cette section faisait une présentation pour le moins idéalisée des Lumières. Certainement, aucun auteur de cette époque n'a exposé ce projet politique comme je l'ai fait et je ne prétendais pas ici faire œuvre d'historien.

Mon intention était surtout de faire pièce au dénigrement dont les Lumières sont l'objet aujourd'hui : elles seraient responsables des maux qui nous accablent en ayant inspiré le capitalisme et son idéologie libérale (cf. Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith*, éd. Climat, 2002).

Assurément, j'aurais dû préciser plus explicitement que l'intention de ce chapitre était d'abord de rappeler certains aspects des Lumières qui méritent, selon moi, que l'on s'en souviennent.

2 - Les Luddites, une tentative de réappropriation

« Jusqu'à la période récente, le Système consistait à faire fabriquer le drap par des Personnes qui habitaient dans les différents villages du Comté, et à le vendre dans les Halles publiques de Leeds aux marchands qui ne s'occupaient pas de la fabrication. Récemment, plusieurs marchands sont devenus des manufacturiers de Drap et, pour mieux effectuer cette fabrication, ils ont construit de très grands Bâtiments appelés Fabriques, dans lesquels ils ont l'intention d'employer des Drapiers comme s'ils étaient leurs Serviteurs, de sorte que les personnes, qui, avec leurs Familles, avaient été dispersées comme nous l'avons mentionné, soient rassemblées à l'intérieur ou à proximité de ces Bâtiments dans un état de Dépendance. »

Déclaration des petits maîtres drapiers du West Riding, 1795.
cité par E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, 1969.

En Angleterre, au début du XIX^e siècle, le mouvement insurrectionnel des Luddites s'attaque aux machines et aux usines nouvellement introduites par des entrepreneurs capitalistes. Mais les tisserands, les fileurs et tondeurs de draps et leurs ouvriers qui composent l'essentiel de ce mouvement ne sont pas pour autant *technophobes*. Par ces actions, ils cherchent à protéger leurs communautés, leur liberté et leur autonomie contre les capitalistes.

À cette époque il n'existe pas de "protection sociale" au sens moderne qui désigne en fait une prise en charge par l'Etat. La seule protection sociale qui existe est celle que ces ouvriers et artisans se sont donnés eux-mêmes à travers leur organisation sociale communautaire, centrée autour d'une économie domestique, la culture familiale d'un lopin de terre et la production de drap à l'aide de machines à tisser ou à carder. Il y a là un ensemble de relations sociales fondées sur le droit coutumier, la réciprocité et l'entraide à l'intérieur du village et dans la corporation. Cet ensemble de conditions économiques et surtout d'institutions et de coutumes sociales leur assurait une certaine indépendance par rapport aux marchands à qui ils vendaient leur production.

On peut donc dire que la révolte des Luddites contre les machines et l'usine était *conservatrice*, mais elle n'était pas pour autant *réactionnaire*, car ils s'opposaient en connaissance de cause à ce qui était en réalité une *régression* humaine et sociale.

Car ce que les entrepreneurs capitalistes voulaient imposer, ce n'est rien d'autre que le salariat, c'est-à-dire des rapports sociaux fondés uniquement sur l'argent et l'échange marchand. Être salarié, cela signifiait pour ces artisans non seulement être aux ordres d'un patron, être serviteur d'une machine et être à la merci des caprices du marché – qui peuvent, d'un jour à l'autre, vous priver de travail et de revenu et vous jeter à la rue – mais c'est entrer aussi dans un état de dénuement, de dépendance et de dépossession général tel que l'on se voit obligé de se vendre pour devoir tout acheter⁽⁵⁾. Les entrepreneurs capitalistes qui introduisaient les machines et l'usine n'avaient donc rien d'autre à proposer que l'esclavage, la “guerre de tous contre tous” et la misère :

« Le fossé qui séparait un “serviteur”, un ouvrier salarié soumis aux ordres et à la discipline du maître, d'un artisan, qui avait le loisir d’“aller et venir” comme bon lui semblait, était assez profond pour que les gens soient prêts à verser le sang plutôt que d'être contraints à passer d'un bord à l'autre. Et, dans le système de valeurs de la communauté, ceux qui résistaient à la dégradation étaient dans leur droit. [...] Ce qui était en jeu, c'était tout un mode de vie pour la communauté, et nous devons donc comprendre que l'opposition des tondeurs à certaines machines allait bien au-delà de la défense de son niveau de vie par un groupe particulier de travailleurs qualifiés. Ces machines étaient le symbole vivant de l'empiétement progressif du système industriel. »

E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, 1969.

Les machines, c'est-à-dire les applications des progrès scientifiques et techniques de cette époque, ont été utilisées comme une *arme de guerre* contre les populations, leurs communautés et leurs moyens de subsistance autonome. Et cela conjointement avec l'appui du pouvoir politique, de l'État, qui priva ces travailleurs de tous leurs droits constitutionnels : non seulement les droits coutumiers et la législation

⁵ L'opposition populaire à l'introduction du système capitaliste et industriel au XIX^e et XX^e siècle est généralement ignorée par l'histoire officielle, alors que c'est une constante qui se manifeste à chaque tentative d'implantation d'usine, quelque soit le pays. Voir par exemple *L'anti-machinisme en Espagne* publié dans le bulletin d'information anti-industriel *Los Amigos de Ludd* n°3, juin 2002.

du travail (pourtant toutes deux très paternalistes) furent abolis, mais des lois contre les associations (c'est-à-dire contre toute forme d'activité syndicale) furent également votées par le Parlement. Par ces différentes dispositions autant techniques que juridiques, les classes dominantes visaient à réduire les artisans et les travailleurs indépendants à l'état de simples instruments, de main d'œuvre exploitable à volonté, de rouages dociles pour leurs machines. Les machines ne rapportent des profits qu'à un seul au lieu de faire vivre dignement une communauté et leur production est généralement de bien moindre qualité, mais elles produisent plus, plus rapidement et à moindre coût. À côté des dispositions légales, c'est également grâce à ce *dumping* que les capitalistes réussirent à imposer le mode de production industriel, le salariat et l'usine.

Il est à noter que ce *dumping* alors dirigé contre les structures sociales des peuples occidentaux, est toujours employé aujourd'hui pour détruire les économies locales des pays dit "en voie de développement", moins sur les produits manufacturés que sur les denrées alimentaires. Les agricultures des pays industriels, hyper-productives autant qu'ultra-subsventionnées, déversent leurs excédents dans les pays du tiers-monde à des prix défiant toute concurrence, et particulièrement celle de la production locale. Ainsi, c'est non seulement la petite paysannerie qui ne peut plus vivre de ses productions (avec pour conséquence des disettes et des famines qui viennent justifier de nouvelles importations à bas prix), mais c'est aussi l'ensemble de la vie sociale, l'indépendance des communautés et par là leurs rapports entre elles qui sont bouleversés (d'où exode rural, misère urbaine, conflits ethniques, etc. qui viennent tous justifier le "développement", c'est-à-dire le pillage des ressources de ces pays).

Je ne veux pas pour autant présenter les communautés rurales et artisanales, dont étaient issus les Luddites, comme une forme sociale idyllique et parfaite. Mais face au projet politique et social du capitalisme, elles avaient au moins le mérite d'être réellement des organisations sociales à échelle humaine, où chacun pouvait trouver ou créer un *équilibre* dans ses rapports avec les autres. L'économie et la technique y étaient mises au service des hommes, et non le contraire. Le prix des denrées et la rémunération du travail, par

exemple, y étaient régis par un ensemble de coutumes et parfois de lois qui effectuaient une redistribution de la richesse produite collectivement, assurant à chaque membre de la communauté de quoi vivre. Les améliorations techniques étaient étroitement contenues dans certaines limites qui permettaient leur intégration progressive dans les métiers sans bouleverser brutalement les rapports sociaux : il était inacceptable pour les Luddites qu'une machine jette brutalement sur le pavé des travailleurs qualifiés, car le but du travail et de la production n'était pas le salaire ou le profit (au sens où l'entendent les capitalistes) mais bien d'assurer aux personnes les moyens d'une existence digne et indépendante.

On le voit, deux conceptions de la vie humaine et sociale, deux projets politiques se sont affrontés autour de ces machines. Dans l'optique qui est celle des Luddites, l'emploi d'un progrès technique est subordonné à la maîtrise individuelle et collective de l'ensemble du processus ayant trait à sa mise en œuvre à l'intérieur de l'organisation sociale. Ce n'est pas la communauté et les individus qui doivent s'adapter à la machine, mais bien la machine qui doit s'intégrer à l'organisation sociale... Car les machines étaient alors suffisamment simples pour que les Luddites aient également imaginé se les approprier, en acquérir la maîtrise technique, et à partir de là réformer leurs communautés dans le sens d'un plus grand progrès social et humain, d'une plus grande *liberté et autonomie* pour les personnes. C'est pourquoi ils ne détruisirent pas aveuglément toutes les machines, mais seulement celles des employeurs qui bâclaient le travail et payaient trop peu leurs ouvriers.

Les Luddites n'attendaient donc pas le progrès de l'Histoire, de l'accroissement des forces productives, des mécanismes du marché ou de l'État, mais bien de leur capacité à maîtriser les conditions de leur existence à travers leurs métiers et leurs communautés et surtout de leur propre activité politique, de leur lutte contre le système capitaliste et industriel qui cherchait au contraire à les déposséder de tout pouvoir sur leur existence.

L'insurrection Luddite fut finalement réprimée féroce­ment par la bourgeoisie et la noblesse anglaises toutes deux alliées par une sainte trouille de voir l'exemple de la Révolution Française franchir la Manche. Elles allèrent jusqu'à instaurer la *peine de mort pour "bris de*

machine”, ce qui signifie que le fonctionnement des machines avait bien plus d’importance à leurs yeux que la vie humaine. L’économie politique capitaliste, dès ses débuts est donc bien « *le reniement achevé de l’homme* » (Marx) et tout le processus d’industrialisation au XIX^e siècle ne l’illustrera que trop clairement ⁽⁶⁾.

On voit au passage que ce fameux « marché libre et autorégulateur » – inventé et théorisé par Adam Smith dans son ouvrage *La richesse des nations*, publié en 1776 – que les libéraux prétendent si « naturel » a été en réalité imposé par l’État, baïonnette au canon, à des populations qui dans l’ensemble n’en voulaient pas.

L’industrialisation prendra son essor au cours du XIX^e siècle en engendrant une désorganisation sociale et un désastre humain sans précédent dans l’histoire, particulièrement en Angleterre : liquidation de l’agriculture, destruction des communautés paysannes et artisanales, paupérisme, exploitation des femmes et des enfants dans les mines et les filatures, colonialisme, etc. Le progrès technique, qui a alors entraîné une indéniable augmentation des rendements et de la production, a été payé par une non moins indéniable régression de la condition des classes populaires.



⁶ Voir par exemple l’enquête menée dans les régions minières de l’Angleterre par Georges Orwell, *Le quai de Wigan*, 1937. Le chapitre XII de ce livre est une discussion sur les conséquences du développement complet de l’« industrialisme » et du « machinisme » — on parlerait aujourd’hui d’automatisation — qui est toujours d’actualité : « *Seule notre époque, l’époque de la mécanisation triomphante, nous permet d’éprouver réellement la pente naturelle de la machine, qui consiste à rendre impossible toute vie humaine authentique.* »

3 - La science et le capitalisme

« La science ne garde aucune trace de son origine humaine ; et elle a, par suite, quoi qu'en pensent la plupart de nos contemporains, une valeur absolue. Il n'y a même que la science qui ait cette valeur, et c'est pourquoi je me proclame *scientiste*. »

Le Dantec, *Contre la métaphysique*, 1922.
in Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, art. Scientisme.

On le voit, dès les débuts du XIX^e siècle, les connaissances scientifiques ont été mises au service d'un système économique et technique très particulier. Celui-ci s'est emparé de la méthode et des connaissances scientifiques pour les mettre au service de ses ambitions.

Il est souvent reproché à “la Science” de dissimuler derrière son objectivité, son réductionnisme et la prétention à l'universalité de ses résultats, un mépris pour la sensibilité, des ambitions dominatrices et impérialistes, etc.⁷. C'est oublier qu'à l'origine la méthode scientifique n'a qu'un domaine de validité très réduit et très étroit, qui ne constitue qu'une partie de la réalité, à savoir qu'elle s'occupe de l'étude des *choses*, des objets “inanimés”. Elle permet d'appréhender les qualités primaires et élémentaires de la matière, les différentes formes de la force et du mouvement des corps, essentiellement à l'aide de la mesure et du calcul. Elle est donc objective et universelle uniquement du fait que, faisant abstraction des différentes manières qu'ont les hommes de percevoir le monde, la matière dont est fait le monde est partout et en tous temps la même. Ainsi, les *sciences exactes* (mathématiques, mécanique, physique, chimie) étudient les objets “inanimés” et des *sciences naturelles* étudient les êtres vivants *en tant que choses*, faisant l'inventaire et la classification de leurs différentes formes et composants (botanique, zoologie, anatomie, biologie, biochimie, etc.).

⁷ Ce sont les arguments qu'a exposé notamment Pierre Thuillier dans ses différents articles sur l'histoire des sciences et qu'il a rassemblés dans son dernier ouvrage *La grande implosion*, éditions Fayard, 1995.

Et en fait, sous la formule générique de “la Science” on a tendance à confondre les méthodes et connaissances scientifiques – effectivement utiles pour connaître certains aspects de la réalité – avec *l’institution sociale de la science*, c’est-à-dire la “communauté scientifique” elle-même et son cortège de laboratoires, d’écoles, d’instituts, d’universités, etc. Les scientifiques entretiennent cette confusion de manière intéressée depuis le XIX^e siècle, afin de se dédouaner de toute responsabilité dans *l’usage social* qui est fait de leurs découvertes, des connaissances scientifiques et de leurs applications.

Selon eux, “la Science” est la connaissance neutre et objective, donc indépendante des intérêts et des passions humaines, et par conséquent il est évident qu’elle ne saurait être aucunement responsable de ce que “les hommes” en font. C’est pourtant une singulière hypocrisie qui, d’un côté, attribue à “la Science” tout le bien que peuvent apporter les connaissances scientifiques et qui, de l’autre côté, rejette indistinctement sur “les hommes” tout le mal qui peut résulter de leur usage néfaste. Mais on voit par là que “les scientifiques” non seulement ne se considèrent pas comme des hommes faisant partie de la société au même titre que n’importe qui, mais en plus n’admettent même pas que la “communauté scientifique” soit un corps social reconnu, et parmi les plus prestigieux à l’intérieur de la société capitaliste et industrielle ! Ces messieurs vivent sur une autre planète, et peut-être cela explique-t-il l’état dans lequel ils ont grandement contribué à mettre la nôtre...⁸

Il est évident que nul ne songerait à incriminer les équations de la physique nucléaire dans le bombardement d’Hiroshima et de Nagasaki ; les connaissances scientifiques ne sont pas des personnes agissantes ou des puissances indépendantes à qui l’on pourrait attribuer une volonté propre et donc une quelconque responsabilité. Malgré cela, il semble tout aussi évident que “la Science”, en tant qu’institution, est bel et bien responsable de ce que les hommes en font. Car ce sont bien des *hommes de science*, des scientifiques qui ont construit les bombes atomiques et qui les ont remis dans les mains des politiques et des militaires. De même, derrière chaque application des

⁸ Cette image a été utilisée la première fois, et de manière assez féroce, par Jonathan Swift, *Les voyages de Gulliver* (1726) dans le chapitre sur le *Voyage à l’île volante de Laputa*.

connaissances scientifiques, on trouvera des chercheurs, des techniciens, des ingénieurs, des experts, etc. qui tous ont été formés dans les institutions de “la Science”, qui tirent leurs compétences et leur autorité de la reconnaissance par cette fameuse “communauté scientifique” à travers les différents brevets, diplômes et prix qu’elle délivre à ses membres.

Compétence, autorité et droit au chapitre sur les problèmes scientifiques et techniques qu’elle refuse aux autres membres de la société. Or, dans une société qui repose sur la croissance de la production industrielle, de plus en plus de domaines en viennent à relever de ces compétences, au détriment du pouvoir politique et du jugement de l’opinion publique.

En fait, le système économique et industriel du capitalisme a mis en œuvre “la Science” pour partir à la conquête du monde parce que cette méthode particulière correspond à sa vision générale du monde, et par là lui permet de réaliser son projet politique⁹. En effet, le capitalisme conçoit le monde comme une immense accumulation de choses, de ressources naturelles et humaines à exploiter pour les transformer en marchandises. La méthode scientifique permet d’appréhender les conditions de la vie, les êtres vivants et les hommes *en tant que choses*, et par-là de les manipuler, de les transformer et de les instrumentaliser de manière technique et économique pour en faire de *la matière à marchandise* dans son gigantesque processus de production et de circulation.

La méthode scientifique a donc été mise en œuvre *hors du domaine restreint où elle était valable* ; son champ d’application a été abusivement étendu à l’ensemble des aspects de la vie par le capitalisme (avec la complicité active des scientifiques, rappelons-le¹⁰) à mesure que la puissance économique et technique de ce système s’accroissait. L’erreur fondamentale de “la Science moderne” – celle qui a engendré tous les désastres que nous subissons

⁹ C’est un problème historique qu’il serait trop long de discuter ici que de déterminer en quoi le capitalisme est lui-même le produit d’une vision strictement scientifique et rationnelle du monde.

¹⁰ Voir le discours de Marcellin Berthelot, *En l’an 2000*, prononcé en 1896 au banquet de la Chambre syndicale des Produits chimiques, reproduit dans René Riesel, *Aveux complets des véritables mobiles du crime commis au CIRAD...*, éd. de l’Encyclopédie des Nuisances 2001.

aujourd'hui – est de prétendre qu'elle peut étudier et manipuler les êtres vivants, les hommes et leur monde tout comme elle étudie et manipule les choses dans ses laboratoires.

Or les êtres vivants et les hommes ne peuvent être réduits à l'état de choses sans être très gravement mutilés ; sans que leur soit ôtés les capacités qui fondent leur spécificité d'êtres vivants, sensibles et pensant. Ce qui distingue les êtres des choses, c'est cette capacité d'avoir une grande diversité de rapports entre-eux et avec le monde qui les entoure, et par là pas seulement subir et s'adapter aux circonstances, mais aussi d'utiliser et de transformer ces circonstances pour vivre à leur manière. En les traitant comme des choses, non seulement on nie l'existence de leur liberté et de leur autonomie, mais surtout on en vient naturellement à vouloir la supprimer, puisqu'elle devient un obstacle à leur manipulation en tant que choses.

La méthode scientifique est ainsi employée d'une manière *idéologique* depuis le XIX^e siècle, en participant au processus d'industrialisation dans la société occidentale d'abord, et dans le reste du monde, encore aujourd'hui. En devenant une institution à part entière dans la société bourgeoise et capitaliste, "la Science", a ainsi donné naissance à une nouvelle idéologie, le *scientisme*. Cette idéologie n'a pas vocation à exercer directement un pouvoir ou une influence d'ordre politique, mais au contraire tend à réduire tout ce qui est d'ordre politique à des problèmes uniquement scientifiques et techniques. Le scientisme repose sur la croyance que "la Science" fait connaître les choses comme elles sont, peut résoudre tous les problèmes et que ses méthodes doivent être étendues à tous les domaines de la vie.

En fait, toutes les idéologies politiques ont prétendu avoir un fondement "scientifique", et aujourd'hui où l'on parle de la « mort des idéologies », il faut bien constater que la seule idéologie qui reste, c'est la foi en la capacité de "la Science" à résoudre les problèmes... qu'elle a elle-même puissamment contribué à engendrer.

On pourrait citer comme exemples d'emploi idéologique de la méthode scientifique les "sciences humaines" (la sociologie, etc.) ou encore la fameuse autant que fumeuse "science économique". La

plupart du temps ces “sciences” cherchent à comprendre les affaires humaines en termes statistiques, à l’aide de calculs et en cherchant à dégager des “lois générales” ou au contraire à réduire les comportements à quelques “principes universels”. En fait, elles reconduisent très souvent les présupposés – c’est-à-dire souvent les préjugés, car les chiffres sont *des signes* qui ne permettent pas de comprendre *le sens* d’une situation historique et sociale telle qu’elle peut être ressentie et vécue par un ensemble de personnes – de l’époque et du milieu dont sont issus les chercheurs. Pour illustrer cela, je prendrais plutôt comme exemple l’histoire de certaines “sciences de la vie”, comme on dit aujourd’hui, afin de montrer la continuité entre le XIX^e siècle et notre temps où les “biotechnologies” vont, paraît-il, révolutionner notre existence.

La « *théorie de l’évolution des espèces* » de Darwin fut à l’origine d’une des plus grandes impostures scientistes. Le darwinisme est en fait, pour une part, une pure projection idéologique sur le règne végétal et animal de la structure de la société anglaise du XIX^e siècle où, sous l’effet de l’industrialisation galopante et du libéralisme triomphant, la “lutte pour la vie” et la “guerre de tous contre tous” devenaient les rapports dominants entre les hommes et la “sélection des plus aptes” le seul critère de la réussite sociale. De nombreux scientifiques s’en sont ensuite emparés pour élaborer des justifications “scientifiques” et trouver une origine “naturelle” au libéralisme économique. À partir de là sont apparues les spéculations sur l’eugénisme ayant pour but “d’améliorer” l’espèce humaine par la sujétion des “races inférieures” (justification du colonialisme et du racisme) et l’élimination des plus “faibles”, tout cela selon des “critères scientifiques” qui, par un heureux hasard, plaçaient la “race blanche” et particulièrement les Européens des pays industrialisés au sommet de l’évolution biologique. Les doctrines eugénistes et racistes étaient alors reconnues comme tout à fait “scientifiques”, bénéficiant de crédits de recherche publics autant que privés, étudiées et enseignées dans diverses institutions, donnant lieu à des lois et réglementations (aux USA, dès 1907), etc. Toutes les tendances politiques ont soutenu cette imposture scientiste, qui à l’intérieur des pays industrialisés eux-mêmes, servait en fait à dissimuler les problèmes sociaux et politiques (la condition misérable faite à la classe ouvrière, notamment) derrière des problèmes biologiques. Des mesures eugénistes (notamment des

stérilisations) furent mises en œuvre dans différents pays industrialisés durant les années 1920 et 1930 (jusqu'en 1970 en Suède) avec la caution de nombreux scientifiques et médecins. La politique d'extermination nazie dans les années 1930 et 1940 a été une réalisation particulière, avec des moyens industriels, de doctrines et d'idées alors "scientifiquement reconnues".

Après la Seconde Guerre Mondiale, il n'y eut strictement aucune espèce d'auto-critique de la part de la "communauté scientifique" sur cette complicité, parfois seulement idéologique (cf. Alexis Carrel et son best-seller *L'homme cet inconnu*, 1935), mais qui fut souvent aussi très pratique, dans de tels crimes. Les doctrines eugénistes et racistes et ceux qui les avaient soutenues ne furent pas dénoncés et le scientisme ne fut pas remis en question. Au contraire, l'optimisme progressiste triompha de tous les doutes, puisque c'était "la Science" qui, par différents perfectionnements techniques (bombe atomique, radars, etc.) avait contribué à mettre fin rapidement à la guerre. On étouffa donc rapidement toute l'affaire et ces messieurs passèrent à autre chose, c'est-à-dire à la génétique sur les bases nouvellement découvertes de la biologie moléculaire ¹¹.

C'est ainsi qu'il y a quelques années des scientifiques nous affirmaient que le décryptage du génome humain allait leur permettre de résoudre « l'énigme de la vie », d'acquiescer enfin la « maîtrise du vivant » et par-là de guérir tout un tas de maladies, etc. Aujourd'hui, alors qu'aucune de ces mirobolantes promesses n'a le moindre début de réalité, ils réclament de nouveaux crédits et nous promettent des réalisations toujours plus extraordinaires. Lorsque l'on voit seulement ce qui se passe autour des OGM végétaux, il y aurait déjà de quoi s'inquiéter sur la « maîtrise du vivant » que comptent acquiescer ainsi nos brillants chercheurs.

Car derrière ces prétentions démesurées, on retrouve une constante de l'idéologie scientiste que l'on a déjà vu à l'œuvre depuis le XIX^e siècle, à savoir *le modèle mécanique de la vie* ¹². Dans de nombreux domaines, cette idéologie qui considère tout ce qui est vivant comme une chose ou une machine est devenue particulièrement stérilisante :

¹¹ Cf. André Pichot, *La Société Pure - De Darwin à Hitler*, éditions Flammarion, 2000, p.78-79.

¹² Voir *le modèle mécanique de la vie*, article de *Notes & Morceaux Choisis* n°4 - juillet 2001.

“la Science” ne cherche plus à édifier de théorie unificatrice, elle se contente de bricoler des explications au coup par coup. De même, dans les laboratoires on bricole beaucoup, sans savoir vraiment pourquoi les “manips” fonctionnent ou pas. Le résultat, ce sont des *nécrotechnologie*¹³ : des plantes qui ne se reproduisent pas, mais produisent et disséminent des biocides les plus divers.

Autrement dit, à défaut de vraiment mieux comprendre et maîtriser la vie, “la Science” d’aujourd’hui développe des moyens toujours plus perfectionnés de la détruire...



Hans Holbein, *La danse macabre*, 1538

¹³ Cf. Jean-Pierre Berlan, *La guerre au Vivant*, éditions Agone, 2001.

4 - La démesure du système industriel

« Les nouvelles normes du département de l'agriculture américain précisent le diamètre des trous dans le gruyère : 13/16° d'un pouce au maximum. »

Le Monde, 31 janvier 2001.

En deux siècles, le système économique et technique capitaliste n'a cessé de se développer sur les mêmes bases, selon la même logique que celle que nous avons vu à l'œuvre à ses origines. Il s'est étendu à la planète entière et a colonisé tous les aspects de la vie.

Il est difficile d'imaginer que, derrière l'écran de l'ordinateur ou du téléphone portable, il y a un processus prodigieusement complexe, dont les ramifications s'étendent à une multitude de secteurs d'activité, non seulement pour permettre la production de ces machines de haute technologie, mais aussi pour en assurer le fonctionnement. C'est un gigantesque ensemble d'unités de production qui partent des différentes matières premières pour aboutir aux produits finis, réaliser leur distribution et assurer leur articulation, coordination et fonctionnement en réseaux. C'est une organisation économique, technique et industrielle prodigieusement complexe, à l'échelle planétaire, qui non seulement fonctionne en continu, mais est également capable de se réorganiser en partie pour répondre à la nécessité de l'innovation permanente, garantie de sa survie et de sa croissance dans l'environnement hautement concurrentiel du marché mondial ¹⁴.

La complexité de cette machinerie est telle qu'il devient maintenant assez difficile de savoir comment sont produites les choses autrefois les plus élémentaires et nécessaires à la vie de tous les jours. On l'a vu récemment avec les diverses "crises alimentaires", par exemple.

Les produits et les objets technologiques n'ont donc aucune existence indépendante : étant reliés à un ensemble de réseaux de

¹⁴ Qualifier ce système de libéral ou de néo-libéral n'a plus guère de sens, car il est extrêmement bureaucraté – comme en témoigne la citation en exergue de ce chapitre.

plus en plus vastes et complexes (par exemple : l'automobile est relié au réseau de distribution de l'essence et au réseau routier ; le paquet de surgelé à la « chaîne du froid » et à la grande distribution, etc.), ils constituent une partie indissociable de ce système.

Il en a toujours été ainsi, nous dira-t-on : après tout, le métier à tisser à main des ouvriers Luddites était le produit de leur organisation sociale, tout comme les métiers actionnés à la vapeur et les usines des capitalistes étaient le produit d'une organisation économique, et comme maintenant l'informatique et l'Internet sont le produit d'une organisation technologique. En effet, mais on voit bien que dans cette évolution, l'organisation devient toujours plus puissante et étendue et les hommes sont de plus en plus relégués à des rôles subalternes, ayant de moins en moins voix au chapitre sur son orientation et ses buts. La dimension gigantesque de l'organisation fait d'eux des rouages à la merci d'autres rouages, des nécessités économiques et techniques qui décident de leur sort sans même, bien souvent, savoir qu'ils existent.

Ainsi, il n'y a pas de "dysfonctionnement" du système, les désastres et les catastrophes résultent de son fonctionnement normal et contribuent à étendre son emprise à travers le besoin de contrôle, de normalisation, de régulation et de sécurité des procédures qu'ils suscitent.

Pour caractériser cette machinerie, je voudrais introduire deux notions qui me semblent étroitement complémentaires.

— L'organisation de la société industrielle, à force de s'accroître et de s'étendre à tous les aspects de la vie, devient d'une complication telle qu'elle dépasse les capacités de maîtrise humaine ; elle est *démesurée*, elle n'est pas à l'échelle humaine. L'individu ne peut la comprendre dans son ensemble, et la collectivité s'en remet donc aux "spécialistes" et aux "experts". Mais ces derniers, formés et employés par ce système lui-même (et par qui d'autre pourraient-ils l'être ?), s'ils veulent bien lui reconnaître quelques "dysfonctionnements", sont tous prêts à collaborer à son perfectionnement, c'est-à-dire qu'ils défendent *a priori* l'ensemble de l'organisation dont ils font partie alors même qu'en tant que spécialistes ils n'en ont qu'une vue partielle. D'une manière générale, la démesure de l'organisation

implique une division du travail telle que, si chacun sait bien ce qu'il se passe dans son service ou dans son domaine de compétence limité, personne ne peut prévoir ou comprendre quel est précisément et réellement le produit de l'ensemble de ces activités isolées mises en relations à l'intérieur de l'organisation gigantesque de la société industrielle en son ensemble. On ne s'en préoccupe d'ailleurs souvent qu'après coup, lorsqu'il est trop tard, après une catastrophe ou un désastre extra-ordinaire, c'est-à-dire qui accumule trop de cadavres ou de destructions en une seule fois. Car le fonctionnement normal du système produit chaque jour des désastres et des catastrophes tout-à-fait-ordinaires, qui passent inaperçues parce qu'elles sont bien moins spectaculaires. Ce sont, par exemple, les nouveaux procédés et produits de l'industrie dont on découvrira la nocivité dans plusieurs décennies, ce sont des choix et des décisions faits ici qui engendrent, par les mécanismes du marché, des répercussions sur des populations à l'autre bout de la planète, etc.

— On peut donc qualifier ce système d'*Automate* au sens premier donné par le dictionnaire : « *une machine qui se meut d'elle-même, qui porte en elle le principe ou le moteur à l'origine de son propre mouvement* ». Je ne veux pas dire par là que la machinerie économique et technique du capitalisme fonctionne toute seule. Il y a bien sûr des hommes derrière chaque machine. Mais quels hommes ? La démesure et la spécialisation qu'elle engendre nécessairement font qu'il est impossible à une personne de connaître les tenants et aboutissants de l'activité à laquelle il participe. Et quand bien même les connaîtrait-il, comment pourrait-il agir sur le système autrement que pour le perfectionner et donc étendre encore son emprise et sa puissance avec à la clef des "problèmes", des "dysfonctionnements" et des désastres toujours plus monstrueux ? L'homme, dans un tel système, en est réduit à se comporter comme un *automate*, selon le deuxième sens de ce mot : « *personne qui agit comme une machine, sans liberté* ». L'Automate que constitue la société industrielle en son ensemble est donc le produit de toutes les actions des automates (machines et hommes) qui le composent. L'autonomie du développement technologique, son caractère en apparence automatique et inéluctable, n'a d'autres ressorts que cette réduction et soumission de toute la vie sociale au rythme des machines.

Pour illustrer mon propos, je vais prendre un exemple simple, une situation tout à fait banale de la vie moderne.

Le code de la route stipule qu'un automobiliste doit en toutes circonstance être *maître de son véhicule*, ce qui est le plus souvent le cas. Pourtant, lorsque cet automobiliste est pris dans un bouchon sur l'autoroute, il a beau être « maître de son véhicule », il fait-là une expérience qui lui montre à quel point il est *asservi à son usage social* qui a été déterminé par tout un ensemble de circonstances, d'aménagements du territoire, de changements dans la vie sociale et dans son mode de vie, changements qui s'étalent sur des décennies et sur lesquels il n'a eu en fait que très peu, sinon aucune, maîtrise.

Ce bouchon sur l'autoroute, aucun automobiliste ne l'a voulu, c'est pourtant le produit de tous ces automobilistes qui ont emprunté cette autoroute à ce moment-là. Et s'ils se retrouvent tous en même temps en ce (non-)lieu, ce n'est pas par hasard, mais bien parce que l'ensemble du territoire et de la vie sociale ont été réorganisés autour de la circulation automobile. Les distances qu'elle *permettait* de parcourir, maintenant on *doit* les parcourir. À la campagne, plus encore peut-être que dans les villes, l'automobile est devenue obligatoire à cause de la désertification et de la spécialisation de l'espace produites (entre autres) par la généralisation de l'automobile elle-même. Il est courant aujourd'hui que des personnes qui vivent à la campagne, ou même des agriculteurs, aillent s'approvisionner en produits alimentaires en voiture au supermarché de la ville voisine, parce que l'espace qui les entoure et leur temps ont été tellement spécialisés, rationalisés, mis en coupe réglée par les nécessités économiques et techniques qu'ils n'ont plus les moyens de produire quoi que ce soit pour eux-mêmes, comme par exemple cultiver des légumes dans leur jardin.

On ne peut donc plus dire que l'automobile – pour ne parler ici que de cette seule machine – est un “outil” comme un autre, mais elle ressemble plutôt à une *prothèse* qui permet à l'homme moderne de survivre dans la société industrielle, c'est-à-dire qui lui permet de s'engrener avec les autres machines, d'être un bon automate dans le monde façonné par la technique et l'économie. Si l'automobile n'est plus un *outil* et moins encore une *machine-outil*, qu'est-ce qu'elle est au juste ? Elle est un *automate*, une machine qui, par les contraintes que

son usage généralisé a créés et qui ont façonné le territoire où elle évolue pour en faciliter la circulation, se meut d'elle-même dans un monde qu'elle a transformé...

La technologie n'est donc pas au service de l'homme. Au contraire elle nous permet de survivre au milieu de toutes les contradictions propres au système économique et technique qui les engendre. Et par exemple, se retrouver bloqué sur une autoroute dans un bouchon n'a rien de drôle, mais maintenant grâce au téléphone portable « la vie continue » : l'automobiliste peut profiter de ce temps mort pour parler avec ses "proches" avant de rentrer chez lui, ou régler ses affaires avec ses collègues de bureau ou son patron avant d'arriver sur les lieux mêmes de son travail. Le téléphone portable abolit les distances tout en les maintenant ; il permet de rentabiliser le temps tout en continuant d'en perdre ; il en résulte une destruction du rapport à l'espace et au temps, qui deviennent des entités abstraites dont on peut faire – et dont on fini par faire – littéralement n'importe quoi. Les technologies permettent de survivre avec les contradictions que leurs précédentes avancées ont engendrées, et la *fuite en avant* dans le perfectionnement technologique afin de surmonter les nouvelles contradictions qu'elles engendrent fait que non seulement l'homme court derrière le progrès des machines – toujours en étant *en retard* sur ses dernières avancées –, mais qu'il en devient même le principal moteur : en fin de compte, c'est l'homme qui se retrouve au service de la machinerie industrielle dans son ensemble. Il la fait tourner, elle vit de ce temps qu'il lui abandonne, qu'il perd à la faire fonctionner.

« Dans notre société contemporaine, "perdre son temps" est devenu une faute face à l'injonction de la vitesse qui prétend nous soumettre au rythme de l'accélération des techniques. Mais à tenter de suivre sans relâche cette cadence infernale, l'homme, dans son angoisse d'être dépassé, a oublié que c'est précisément cette vitesse qui menace de le déposséder de son propre temps. Soumis à la cadence accélérée de la technique, l'homme perd son temps : il devient un automate.

L'homme qui a perdu son propre temps est comme l'homme qui avait perdu son ombre et qui la voyait suivre la cadence infernale de celui qui en était devenu le maître. Il se sent dépossédé de son humanité : privé de ce double qui suit le rythme de ses pas, il n'est plus lui-même qu'un

pantin au rythme saccadé qui s'agite en suivant la cadence infernale d'une machine. »

Isabelle Rieusset-Lemarié, *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, éditions Actes Sud, 1999.

Dans un tel contexte, il me paraît assez évident que si le « contrôle citoyen » de la science et des techniques évitera peut-être quelques « dérives », il ne pourra rien empêcher quant à l'essentiel. L'« expertise citoyenne » – expertise qui se veut indépendante aussi bien des entreprises que de l'État lui-même –, semble devoir surtout servir à départager « démocratiquement » les différents lobbies qui cherchent à s'approprier des « parts de marchés », c'est-à-dire un pouvoir sur notre existence. Si cette « expertise citoyenne » ne s'accompagne pas de prises de positions plus *politiques*, d'un discours beaucoup plus critique vis-à-vis de la société dans son ensemble, c'est-à-dire si elle se contente de contester les techniques et les procédés de l'industrie sans remettre en questions les faux-besoins engendrés par la société industrielle, avant tout pour vendre ses marchandises de plus en plus polluantes et nuisibles, elle risque fort d'en venir très rapidement à légitimer la poursuite de ce développement technologique, à participer à son « développement durable » sous prétexte que lui seul peut répondre aux problèmes qu'il a précédemment engendrés.

Voilà ce que j'appelle le *chantage à la démesure* : parce que les problèmes que pose la société industrielle sont démesurés, il faut leur trouver des solutions à la même échelle, ce qui justifie la fuite en avant dans le développement économique et technologique. Ainsi, le remède à la pollution d'origine industrielle consiste lui-même en des procédés industriels, etc. Occupant, ou plutôt bouchant, ainsi tout l'horizon de l'imagination sociale, chacun s'occupe d'abord et de toute urgence des questions technologiques et bureaucratiques – que seule cette société peut mettre en œuvre, puisque c'est elle qui crée des problèmes de cette ampleur – et l'on oublie de se demander : « *A quoi, en fin de compte, sert tout cela ?* »

La question historique et sociale par excellence est celle de *la nature du progrès* : Quelle vie mérite d'être vécue et quel monde voulons-nous habiter ? Quels moyens sont compatibles avec ces buts ? C'est à la réponse à ces questions politiques que l'usage et le développement des techniques *devraient être subordonnés*. Mais le monde moderne ne

veut pas entendre parler de ces questions, pour lui la technologie a réponse à tout parce qu'elle accroît l'efficacité et le rendement dans l'ordre matériel, le seul que veut, justement, considérer sa raison abstraite. Les technologies n'ont d'autre fin que leur propre développement indéfini, qui seul peut matérialiser et par-là justifier la conception très particulière et très étroite du "progrès" qu'elles représentent.

Ainsi, même si les OGM étaient sans danger pour la santé et totalement maîtrisés, je continuerais à les refuser ; il n'y a pas besoin d'être un expert en biotechnologies pour constater qu'ils sont un moyen pour les grandes firmes de réaliser le parachèvement de la mainmise de l'industrie sur le vivant et par suite sur l'alimentation et la santé humaine.

Le « contrôle citoyen » de la science et des techniques, s'il n'est pas accompagné d'un discours qui, en même temps qu'il pointe les insuffisances techniques de la « maîtrise du vivant », dénonce à *partir de là et sur cette base* la dépossession de tout pouvoir sur notre existence qu'engendre le développement de l'industrie et son extension à des aspects de plus en plus intimes de notre vie, ne remettra nullement en question le fait que les êtres vivants, et par suite les êtres humains, deviennent *matière à marchandise* pour le système capitaliste et industriel.

Ce dernier broie les hommes, la société et la nature pour nous en revendre la reconstitution synthétique, et en échange de ces biens matériels frelatés nous perdons les biens les plus précieux : la possibilité de faire les choses par nous-mêmes et pour les autres. Bref, notre *liberté* et notre *autonomie* au sein d'une organisation et d'une collectivité de dimensions humaines.

5 - La réappropriation des arts, des sciences et des métiers

« Cette attitude moderne aboutit à ce que les hommes inventent de nouveaux idéaux parce qu'ils n'osent se mesurer aux anciens. Ils se tournent vers l'avenir avec enthousiasme, car ils ont peur de regarder en arrière. »

G. K. Chesterton, *Le monde comme il ne va pas*, 1924.

Différentes personnes ont donc mis en avant la nécessité d'une « réappropriation de la science » dans la perspective du « contrôle citoyen » des pratiques industrielles. Il n'est guère enthousiasmant de mesurer ainsi l'étendue de l'empoisonnement du monde pour seulement tenter de circonscrire quelques substances dangereuses quand des milliers d'autres continuent leur chemin. Connaître en détail la sauce de métaux lourds, de chimie fine et autres poisons avec laquelle le système industriel nous fait mourir à petit feu est certainement utile pour s'en prémunir, mais à condition de mettre d'abord un terme à leur production et dissémination.

Face à la dépossession engendrée par le système industriel, une démarche de réappropriation est pourtant tout à fait nécessaire, mais elle ne doit pas se limiter aux aspects techniques et scientifiques que nous impose ce système lui-même. Il faut s'attaquer aux causes qui permettent à ce système de se maintenir et de se développer plutôt que de tenter vainement d'en gérer les conséquences, qui seront de toute façon désastreuses. Car cette dépossession touche le monde dans lequel nous vivons, les autres hommes avec lesquels nous vivons et donc notre humanité elle-même – les récentes avancées des biotechnologies illustrent cela de manière particulièrement spectaculaire.

Une caractéristique centrale de ce système est en effet qu'il rend l'homme inutile à lui-même, qu'il rend les individus inutiles les uns aux autres en dévalorisant radicalement les produits de toute activité personnelle. Ainsi, pourquoi jouer de la musique lorsqu'il suffit d'appuyer sur un bouton pour en écouter ? Pourquoi cultiver son

jardin lorsqu'il suffit d'aller au supermarché (y compris culturel) ? Pourquoi enfin discuter et réfléchir avec d'autres lorsqu'il suffit d'allumer sa télé pour savoir quoi penser et d'aller sur Internet pour trouver des gens d'accord avec vous ?

L'homme moderne attend tout de l'Économie, de l'État et des machines qu'ils mettent à son service. Il en attend tout, il réclame parfois même bruyamment et avec colère que ces différentes puissances qui lui sont extérieures, qui le dépassent et le dominent, prennent en charge son existence et en même temps le protègent des conséquences néfastes de sa dépendance à leur égard... Toute son imagination est tournée vers de nouvelles dispositions administratives et légales, de nouveaux appareils et machines, de nouvelles technologies qui lui épargneraient tout effort de connaissance, de conscience et d'activité personnelle. Bref, il réclame un monde qui ne soit plus troublé par les manifestations intempestives de l'homme autonome aussi bien que de la nature vivante.

Dans ce contexte, il devient à chacun de plus en plus difficile d'imaginer que les hommes – et soi-même en premier – soient encore capables de faire des choses par eux-mêmes, de s'organiser pour atteindre des buts qu'ils se sont donnés et puissent par là prendre leurs propres affaires en main.

Une réappropriation devrait avoir d'abord cette dimension *politique* : son but est la maîtrise des hommes sur leurs propres activités et créations, la domination de la société sur sa technique et son économie. Car chacun doit devenir maître des machines et des choses, de l'ensemble des créations humaines afin de les mettre au service du développement de la vie et non en subir l'évolution, courir derrière leur renouvellement incessant, être asservi à leur fonctionnement.

Ce ne sont donc pas toutes les machines et réalisations humaines qui peuvent faire l'objet de cette réappropriation. Il est en effet nécessaire « *de séparer, dans la civilisation actuelle, ce qui appartient de droit à l'homme considéré comme individu et ce qui est de nature à fournir*

*des armes contre lui à la collectivité, tout en cherchant les moyens de développer les premiers éléments au détriment des seconds »*¹⁵.

Autrement dit, il est nécessaire d'effectuer un tri, sur la base de *« l'inventaire exact de ce qui dans les immenses moyens accumulés, pourrait servir à une vie plus libre, et de ce qui ne pourra jamais servir qu'à la perpétuation de l'oppression. »*¹⁶

Il ne faut donc pas se cacher qu'un tel projet politique signifie la remise en cause radicale des bases de la société actuelle, c'est-à-dire l'arrêt du développement économique et le démantèlement d'une grande partie du système industriel et technologique. Cela seul peut permettre ensuite le retour à des formes techniques et économiques à l'échelle humaine afin que la reprise du développement humain et social à partir de ces bases simplifiées puisse être réalisée par des communautés ou des collectivités, organisées selon le principe de la démocratie directe, qui seront ainsi réellement maîtres de leurs activités et de ce qui détermine les conditions de leur existence.

Enoncé comme cela, en quelques phrases, et eu égard à la puissance prodigieuse du système dans lequel nous vivons actuellement, un tel projet politique peut sembler totalement irréaliste, d'autant qu'il n'existe actuellement strictement aucune force sociale pour seulement le mettre en avant. Car contrairement à l'époque des Luddites, de nos jours et dans les nations industrialisées il n'existe plus rien en dehors de la société industrielle, il n'y a plus d'autres formes d'organisation sociale sur lesquelles s'appuyer pour refuser la société existante et en imaginer une autre.

Les sociétés traditionnelles, avec leurs antiques solidarités, ont été depuis longtemps ruinées. Le mouvement ouvrier et les classes populaires qui pendant la première moitié du XX^e siècle avaient développé une culture, des idées et des valeurs en réaction à la condition à laquelle le capitalisme voulait les réduire ont été laminés par l'échec des révolutions sociales (et la compromission avec les systèmes totalitaires fascistes et staliniens), puis après la Seconde

¹⁵ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1934. Nous recommandons vivement la lecture de ce petit ouvrage qui anticipe très clairement quel sorte de monde allait universellement se mettre en place après la seconde Guerre Mondiale...

¹⁶ Revue *Encyclopédie des Nuisances* n°1 - novembre 1984.

Guerre Mondiale par l'abondance de la dépossession et la modernisation obligatoire. Ces idées et ces valeurs – cette *common decency* aurait dit Orwell – subsistent encore isolément, sans plus aucun poids politique. L'espace social autant que l'imaginaire individuel sont aujourd'hui largement colonisés (notamment chez les jeunes) par les images et les valeurs du monde industriel véhiculées par les *mass médias* : ce sont elles qui constituent les signes de reconnaissance des individus atomisés. En ce sens, le terme de *société industrielle* désigne bien une *organisation sociale* dont tous les aspects sont produits et déterminés par le *mode de production industriel* : de l'alimentation jusqu'à la culture en passant par les rapports sociaux, plus rien ne semble lui échapper...

Dans cette situation, tout au plus y a-t-il dans les populations un malaise diffus, un doute assez vague sur la nature des bienfaits que nous dispense cette société. Chacun sent qu'il y a quelque chose de pourri au royaume de la marchandise – les récentes crises et catastrophes, sans parler des manifestations évidentes du changement climatique, ont renforcé ce sentiment – mais comme la marchandise a autant envahi les recoins les plus reculés de notre existence que ceux de la planète (ne serait-ce que sous forme de pollution ou d'ordures), ce sentiment reste paralysé et n'arrive pas à se transformer en raisonnement, en pensée et conscience de la nature du désastre et de ses causes.

Il semble qu'il n'y ait guère de possibilités pour l'avenir : soit le système continue sur les mêmes bases et il engendre de nouvelles catastrophes, désastres et nuisances, il poursuit la dépossession de la vie humaine, l'appauvrissement de la vie sociale et la destruction de la nature sur lesquels il prospère depuis deux siècles ; soit, à cause des diverses contradictions qu'il n'arrive plus à surmonter, il s'effondre – comme en Argentine récemment, pour des raisons financières – et à la dépossession des personnes s'ajoute alors le dénuement. Car en même temps que l'on ressent confusément le fait que « cela ne peut durer », chacun sent bien également à quel point un arrêt brusque et soudain de ce système serait également une catastrophe supplémentaire tellement il s'est rendu indispensable en substituant partout ses marchandises aux relations sociales et aux capacités des individus. Dans les deux cas, l'issue sera une dérive autoritaire, dont on voit déjà

les prémisses se mettre en place actuellement. Et la demande de protection contre les nuisances engendrées par l'industrie ne sera pas en reste pour participer à ce mouvement sécuritaire, avec à la clef la mainmise industrielle et écolocratique sur les ressources vitales.

C'est précisément à cause de tout cela qu'il est nécessaire de mettre en avant un projet politique complètement opposé au monde tel qu'il est, aussi utopique et illusoire qu'il puisse paraître au premier abord. C'est parce que la société industrielle est de plus en plus manifestement une impasse sur le plan social et humain, qu'il ne faut pas avoir peur d'affirmer que, sur le plan économique et technique, il est nécessaire de *revenir en arrière* – vers des outils, des machines et une organisation sociale à l'échelle humaine – car c'est le moyen de poursuivre le processus d'humanisation ; c'est la condition pour continuer d'avancer vers un véritable progrès humain.

L'opposition à chaque nuisance ou aménagement particulier peut être l'occasion de mettre en avant une critique plus générale du système, le plus souvent en posant la simple question : « *À quoi sert, en fin de compte, tout cela ?* » C'est une réflexion avant tout *politique* ; elle pose, à chaque fois sous des formes différentes, la question : « *Comment et dans quel monde voulons-nous vivre ?* » Ce n'est pas là une question métaphysique ; elle se pose à chacun de nous et tous les jours.

Ainsi, devant chaque progrès technologique on peut se demander « *De quoi cela va-t-il nous priver ?* » Devant chaque produit du monde moderne on peut se poser la question « *A-t-on réellement besoin de cela ?* » ou bien « *Qu'est-ce qui a disparu qui en a rendu l'usage indispensable ?* » Autrement dit, quels équilibres ont été rompus dans la vie sociale et dans nos rapports à la nature qui nous rendent dépendants de ces produits et services issus d'une puissance qui nous est extérieure ? Comment devenons-nous dépendants de marchandises produites parfois à l'autre bout de la planète plutôt que de biens réalisés plus près de nous, par des personnes, dans une collectivité, avec les ressources du pays dans lequel nous vivons ?

Comprendre ce processus politique de dépossession qui se cache derrière des objets technologiques est, à mon sens, la première étape vers une réappropriation du pouvoir sur nos existences. Car c'est à partir de là que l'on peut retrouver les chemins de la liberté

individuelle et de l'autonomie collective sans s'égarer dans des « solutions individuelles » qui constituent un repli ; ou au contraire tomber dans les pièges liés à la récupération par la société industrielle des inquiétudes et des préoccupations légitimes à propos de l'avenir du monde dans lequel nous vivons.

L'adhésion de certains écologistes et autres contestataires à ces solutions toutes faites – du « consommateur » soucieux d'économiser la nature à l'écocrate fasciné par l'exploitation industrielle des énergies renouvelables sensées assurer le « développement durable » d'une économie de gaspillage¹⁷ – ne fait que refléter une *fausse conscience* face aux problèmes très réels qui s'imposent mais dont on attend encore la solution de l'extérieur, que ce soit des « marchandises éthiques » ou des « technologies douces ». L'horizon de l'imagination étant totalement occupé ou plus exactement bouché par l'existence écrasante de la société industrielle, ces pseudo-alternatives, solutions et attitudes *infra-politiques*, sont naturellement ce qui vient tout de suite à l'esprit, mais elles reviennent en fait à aménager le système pour le rendre plus supportable¹⁸.

Une grande difficulté est d'envisager les problèmes à une échelle à notre portée et non à l'échelle imposée par la société industrielle. Ne pas céder au *chantage à la démesure* qui ramène la réflexion sur le terrain même qui engendre la dépossession, celui des solutions technologiques et globales que seule la société industrielle peut mettre en œuvre, c'est identiquement cesser de s'identifier à la

¹⁷ Voir l'article *Silence, on tourne ! Lettre ouverte à la revue écologiste Silence ! et aux admirateurs des éoliennes industrielles récemment construites en France*, publié dans *Notes & Morceaux Choisis* n°5 - juillet 2002.

¹⁸ Par cette critique, nous ne voulons pas jeter la pierre à tout cet ensemble d'associations et de personnes qui développent des « pratiques alternatives » et qui constituent une bonne partie de la mouvance *bio-écologie* et qui font un travail tout à fait estimable et nécessaire – qui peut d'ailleurs s'inscrire assez largement dans cette démarche de réappropriation, du moins tant que leur objectif n'est pas simplement d'occuper un créneau commercial.

Mais il faut constater que bien souvent ces « pratiques alternatives » sont une solution de repli hors du champ politique. Elles sont rarement l'occasion pour ceux qui les mettent en œuvre d'approfondir la critique du monde moderne, et par là de constituer un *point de départ* pour élaborer d'autres perspectives pour relier et rallier d'autres personnes. On en reste à une position purement défensive qui, à force de vouloir le rester (en se voulant *exemplaire*, notamment), se prête à la récupération par le système qui trouve là un exutoire bon marché à la mauvaise conscience écologique de bien des personnes dépossédées, mais qui ne veulent pas le savoir et sont prêtes à se rassurer à bon compte en achetant l'illusion de l'être moins que les autres (comme en témoigne, par exemple, la vogue des produits « bio » dans les supermarchés).

puissance qui nous domine et par là remettre notre propre volonté et pouvoir au centre de notre réflexion, les capacités et activités de l'individu là où il est comme point de départ de notre action. Sortir un tant soit peu de l'impasse que constitue la société industrielle commence d'abord par la faire sortir de l'horizon de notre pensée politique pour y remettre les hommes et leurs capacités ; la société telle qu'elle est ne peut certainement pas disparaître de cet horizon, mais elle ne doit plus en constituer le point de fuite – ce n'est pas à elle seule qu'il revient d'ordonner la perspective générale de nos activités, mais bien à nos propres projets et aspirations.

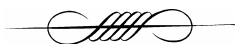
Autonomie ne signifie pas nécessairement autarcie, autosuffisance ou repli sur soi. Il est impossible de s'abstraire en tout et pour tout de la société, et c'est au contraire là où nous vivons qu'il est nécessaire de porter la contradiction. Envisager les problèmes à l'échelle des moyens et des forces dont on dispose, mais avec comme perspective d'élargir ce champ d'action, c'est-à-dire d'accroître ses capacités et d'effectuer des rencontres sur la base de la recherche d'une maîtrise plus grande de chacun sur sa propre existence et ses conditions. C'est aussi dans ce sens que cette démarche de réappropriation doit être politique : elle a comme point de départ et comme finalité l'individu et son développement à l'intérieur d'une collectivité ; et inversement, l'association entre les personnes menant cette recherche permet d'expérimenter et d'élaborer les bases d'une organisation sociale capable de soutenir cet objectif. Le projet qui sous-tend cette démarche de *réappropriation des arts, des sciences et des métiers* est par bien des aspects la reprise de celui des Lumières, l'actualisation de celui de la classe ouvrière et leur continuation sur la base des idées et des expériences que ces mouvements ont pu apporter de plus émancipateur ¹⁹.

On l'aura compris, cette démarche n'a pas pour seule finalité la production d'objets techniques et de biens matériels purement utilitaires. Remettre en question le "mode de vie" des nations industrielles, fondé sur un immense gaspillage, ne signifie pas non plus la promotion de la frugalité, de l'austérité ou d'une quelconque forme d'ascétisme. Au contraire, à travers la maîtrise de savoir-faire,

¹⁹ C'est à peu près en ces termes que se concluait mon intervention lors de la conférence *La science contestée* organisée par *OGM Dangers*.

c'est une autre forme de richesse qu'il y a à inventer ; une richesse qui ne se mesure pas à la quantité de marchandises consommées ou de signes échangés, mais plutôt une richesse de significations et d'expressions, qui reflètent autant qu'elles les construisent les rapports sociaux et les rapports des hommes avec la nature. C'est le cadre de la vie individuelle autant que sociale qu'il est question de produire en son ensemble et de manière unitaire, autant qu'il est possible. Nous parlons donc de *réappropriation des arts, des sciences et des métiers* à la fois en référence au sous-titre de *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert – pour évoquer cette idée d'inventaire raisonné des moyens qui peuvent être réappropriables dans une perspective émancipatrice – et pour suggérer l'articulation nécessaire entre les différents aspects des activités humaines dont l'unité reste à réaliser : aspects analytiques et théoriques (les sciences) ; aspects techniques et pratiques (les métiers) ; aspects esthétiques et subjectifs (les arts).

Après avoir précisé la nature politique de cette démarche, il est maintenant nécessaire d'exposer sa méthode dans ses grandes lignes.



Par la *réappropriation des arts, des sciences et des métiers*, nous proposons de réfléchir aux moyens nécessaires pour sortir de la société industrielle en commençant par les expérimenter, c'est-à-dire par l'acquisition de la maîtrise technique nécessaire à la production de l'existence telle que nous la concevons. Beaucoup de pratiques alternatives, dans cette optique, se veulent *exemplaires*, comme si la généralisation d'expériences isolées ou l'accumulation de réalisations partielles pouvait suffire à elle seule à mettre sur pied une organisation sociale, à faire émerger une société différente. En fait, de telles expériences de réappropriation devraient être conçues plutôt comme un *point de départ* pour une activité politique plus élargie.

Toute tentative de réappropriation qui ne vise pas qu'à produire seulement des « marchandises de qualité » pour le marché des « consommateurs-citoyens » mais qui cherche, à partir de la maîtrise des bases matérielles de l'autonomie, à créer d'autres rapports

sociaux, se heurte inévitablement aux limitations et obstacles que la société existante oppose à tout ce qui n'entre pas dans ses structures établies et ne promeut pas ses valeurs de compétition, d'efficacité technique et économique, etc. A partir des obstacles rencontrés pour mener ces expériences et des difficultés à effectuer une réappropriation dans un contexte sinon hostile, du moins largement étranger aux préoccupations et aspirations qui les motivent qu'une analyse critique est nécessaire pour pouvoir aller plus loin que l'expérience individuelle isolée, pour relier ces expériences les unes aux autres.

L'analyse de ce qui a été tenté, de ce qui a été obtenu et des problèmes rencontrés permet d'identifier plus précisément les ressorts de la société à laquelle on s'oppose. Ainsi, sur chaque aspect de l'existence, dans chaque domaine de la production, il y aurait des sortes d'*enquêtes critiques* à effectuer à la fois pour mettre en évidence les mécanismes par lesquels la société industrielle engendre l'appauvrissement et la dépossession dans toutes les activités humaines, et aussi pour préciser, en opposition, le sens que chacun peut, malgré tout cela, encore mettre dans une activité, et enfin pour mieux cerner les limites qui permettraient qu'elle ne se transforme pas en un *travail*, c'est-à-dire en une activité purement technique, (re)productive et économique.

Comment l'industrialisation a déinséré une activité de l'ensemble social pour en faire un vulgaire travail, une corvée et une source de nuisances, et comment nous pourrions envisager de la réinsérer dans une autre organisation sociale pour la faire participer à l'émancipation des individus et au processus d'humanisation en général ; cet effort d'analyse et d'imagination est le principal moyen pour effectuer l'inventaire dont nous avons parlé précédemment autant que pour élaborer notre projet politique.

Pour cela, il n'est pas forcément nécessaire d'entrer dans des analyses théoriques approfondies. Bien souvent, ce genre d'enquête peut commencer tout simplement en *racontant une histoire*, qu'il s'agisse d'opposition à des projets de développement technologique ²⁰,

²⁰ Par exemple, sur le projet biotechnologique Biopolis et le développement des nanotechnologies à Grenoble, les interventions de Simples Citoyens ou de Pierre Gérard (6, cours Jean Jaurès, 38000 Grenoble) et Henri Mora.

à l'aménagement du territoire en fonction des besoins technico-économiques ou encore à la mainmise sur les ressources naturelles par l'industrie autant que des diverses expériences, individuelles ou collectives, de réappropriation²¹. Face à la déréalisation et à la vie hors-sol de bien des personnes, de tels *témoignages* permettent de porter sur la place publique le scandale central de la société industrielle : les choses les plus simples nécessaires à l'existence sont en train de disparaître, s'éloignent de la portée de chacun ; les activités les plus élémentaires sont en train de devenir impossibles, sont confisquées au profit de la mégamachine ; les bases pratiques de toute liberté et autonomie – qui avaient jusqu'ici assuré la survie de l'humanité à travers bien des vicissitudes – sont en train d'être empêchées ou détruites.

Par exemple, l'opposition aux OGM ces dernières années a fait apparaître un certain nombre de pratiques agricoles que l'on aurait pu croire disparues, mais que quelques personnes et associations continuaient dans l'ombre depuis très longtemps : semences et espèces animales “non-hybrides”, modes de culture et d'élevage “non-conventionnels”, etc. D'un seul coup, face à la menace que constituent les OGM et l'appareil réglementaire destiné à les imposer, ces activités anodines ont pris un caractère politique. Il reste à espérer que ce caractère se manifesterait et se renforcerait face à cette menace toujours présente, notamment en suscitant une coopération élargie entre les différents groupes et associations engagés dans cette opposition²².

Ainsi, à partir de la mise en commun ou simplement de la publication de ces expériences, de la discussion des analyses qui en sont faites il devient possible de dépasser les limitations de chaque expérience particulière (par d'autres rencontres, une association plus large, etc.), de développer une critique plus précise, incisive et radicale des obstacles et des entraves que met la société industrielle à la liberté et l'autonomie de chacun et par là, progressivement, constituer un *espace public* où puisse s'élaborer d'autres pratiques, d'autres rapports sociaux et se construire notre projet politique.

²¹ Par exemple, l'Association de Soutien aux Projets et Activités Agricoles et Ruraux Innovants qui est un réseau d'entraide local pour ceux qui désirent s'installer à la campagne. Aspaari, Le Bourg, 35 330 Bovel.

²² Cf. revue *Nature & Progrès* n°41, mai-juin 2003, article *Premières rencontres sur la biodiversité*.

La réappropriation est une démarche *expérimentale* et *critique* ; ce sont ces deux aspects indissociables et qui doivent avancer ensemble qui donnent à cette démarche son contenu politique et lui confèrent son caractère subversif.

La société capitaliste et industrielle a déjà passablement ravagé le monde et mutilé les hommes. Ceux qui défendent aujourd'hui encore un projet révolutionnaire, un changement radical des valeurs et des bases sociales ne peuvent espérer arriver à quoique ce soit par une opposition frontale avec le système ; cela est plus que jamais suicidaire en l'absence de projet politique et des forces sociales pour le soutenir. L'essentiel de l'action politique actuelle non seulement ne peut que chercher d'abord à *conserver* et à *retrouver* tout ce qui participe des conditions de la liberté et de l'autonomie (autant à travers des activités de réappropriation que par des luttes contre des nuisances), et à partir de là, à affirmer aussi sa volonté de *construire* malgré ou même à cause des ruines qui encombrant notre existence.

Cette affirmation peut rendre *séduisant et désirable* un tel projet aux yeux de tous ceux (et ils sont nombreux) que la société actuelle dégoûte profondément ou exclut du fait de leur "inadaptation" à ses exigences de plus en plus délirantes, mais qui ne savent pas formuler leur refus et leur insatisfaction précisément parce que cette organisation sociale, en englobant la totalité de l'existence et de l'expérience humaine, tend à éliminer tout *point de comparaison* à quoi la rapporter. En tout cas, elle pourra susciter leur intérêt, autant que l'hostilité plus particulière des fanatiques de l'aliénation, qui dénie à ceux qui n'adhèrent pas à leur valeurs le droit de critiquer quoi que ce soit sans avoir d'abord quelque chose de mieux à mettre à la place.

Par les expériences de réappropriation, nous voulons chercher à maintenir, voire recréer si possible, ce *point de comparaison* à partir duquel il est possible de renverser la perspective à propos de la société industrielle et de formuler sur elle un jugement à l'aune de valeurs qui ne sont pas les siennes, mais bien celles beaucoup plus universelles liées à une activité et une expérience humaine se manifestant aussi bien dans la confrontation autant que dans sa recherche de la coopération avec la nature et entre les hommes.

Ainsi, les valeurs de liberté et d'autonomie telles que nous les concevons sont-elles complètement à l'opposé de celles des modernistes. Pour eux, la liberté est la possibilité de faire tout et le contraire de tout sans avoir à reconnaître de limites ni à subir de conséquences. Ils conçoivent de même l'autonomie comme la dépendance exclusive à l'impersonnelle machinerie technologique dans une vie hors-sol. En fin de compte, ils n'acceptent aucune limite ni valeur d'ordre humain sous prétexte que celles-ci seraient arbitraires et subjectives – contrairement aux contraintes techniques et nécessités économiques qui, elles, seraient purement “objectives” – et qu'ainsi elles serviraient en réalité à justifier la domination d'un groupe sur un autre ou le maintien de structures archaïques ; ils acceptent pourtant avec pragmatisme de se soumettre aux injonctions de la machine et accueillent avec un froid détachement les diktats des experts, scientifiques et autres technologues.

A l'opposé de ces simplifications – dues à l'incapacité de concevoir et d'imaginer autre chose que l'individu atomisé tel qu'il existe dans la société industrielle – à travers la réappropriation, les rencontres et les échanges auxquels elle donne lieu, nous voulons réaffirmer une conception de la liberté et de l'autonomie comme élaboration de la responsabilité dans le choix conscient de ses attachements et fidélité à ses engagements. Reconnaître des limites à l'activité humaine, individuelle ou collective, ne signifie pas renoncer à agir, mais implique d'imaginer de nouvelles formes d'association ou de coopération pour faire en sorte que l'organisation sociale ne tombe pas dans la *démésure*, c'est-à-dire amène la domination d'un groupe, la subordination des individus ou encore l'exploitation désastreuse des ressources naturelles. De ce point de vue, les jugements portés à partir de tels point de comparaison sont identiquement une condamnation de toutes les valeurs propres à la société industrielle.

« L'issue d'une telle bataille des idées implique que des valeurs positives se soient affirmées et qu'elles aient été pratiquées à grande échelle contre les valeurs antérieures. Or, il faut reconnaître que c'est de manière fragmentaire et occasionnellement que celles sur lesquelles nous pouvons nous appuyer sont affirmées ou pratiquées. C'est là, par exemple, ce qui reste comme succès, malgré toutes ses insuffisances, de la lutte contre les OGM : d'avoir mis sur la place publique des questions comme le sens de la rupture complète d'avec la nature engendrée par le

progrès technique ou le rôle de l'idéologie scientifique dans le processus d'asservissement à la société totale.

Mais quand bien même ces valeurs ne vaincraient jamais, nous nous devons d'assurer leur pérenité pour notre temps sur terre, car c'est ainsi que nous aimons vivre, comme pour les transmettre à la postérité, ainsi que d'autres l'ont fait avant nous. »

Jacques Philipponneau, *Quelques questions préalables très pratiques*, mai 2002.

Cette démarche n'est donc pas seulement un moyen de défense pour les individus, c'est aussi un moyen de reprendre une manière d'offensive.

On entend aujourd'hui trop parler d'épanouissement personnel dans un monde en décomposition ; tout au plus, en négligeant un contexte aussi défavorable, peut-on « s'éclater », ce qui désigne bien le processus d'autodestruction physique et mental qui permet une parfaite adaptation à une si étrange situation. Il nous paraît inconcevable de nos jours que l'on puisse s'épanouir autrement qu'en faisant en sorte de combattre en soi et autour de soi cette décomposition.

La *réappropriation des arts, des sciences et des métiers* est donc un travail patient, un ensemble d'activités, orientés par une stratégie sur le long terme, à l'échelle d'une vie :

« L'alternative n'étant pas à imaginer pour demain, mais au contraire à mettre en forme aujourd'hui, la problématique politique est toute nouvelle. Il ne s'agit plus de préparer un avenir meilleur, mais de vivre autrement le présent. [...] De plus la manière de vivre le présent peut fort bien déterminer l'avenir. C'est donc à préciser cet avenir que [nous devons nous] employer, afin de s'assurer que [nos] actions présentes le préparent et ne le compromettent pas. Ou pour encourager des initiatives en dehors même de celles que [nous] prenons. »

François Partant, *La fin du développement, naissance d'une alternative ?* 1982 ; éd. Babel, 1997.²³

²³. Cet ouvrage fait une analyse extrêmement limpide et pertinente de l'économie politique du capitalisme actuel, démontant notamment les illusions autour du « développement économique » qui ne sert en fait qu'à piller les ressources des pays du « tiers-monde » au profit de pays industrialisés et exposant enfin l'impasse que ce système économique et technologique constitue au point de vue humain et social pour *tout le monde*. Le chapitre IX concerne plus particulièrement la dimension politique à donner aux "alternatives" et prolonge très loin la

En même temps que les acquisitions pratiques, l'expérimentation peut servir autant à affirmer publiquement les aspirations et les valeurs de ceux qui les entreprennent qu'à affiner et élaborer plus précisément le projet politique et social que leur réalisation implique. L'opposition à la société existante peut se traduire ainsi dans les diverses réalisations effectuées ; non dans les seuls objets matériels, mais également dans les rapports sociaux et les liens qu'ils ont permis d'établir, ne serait-ce que provisoirement, et dans l'affirmation revendiquée de la critique du mode de vie dominant qu'ils portent en eux. En même temps que la maîtrise des bases matérielles et sociales de l'autonomie, elle doit avoir pour but le développement et l'élargissement de la conscience *chez tout le monde*.

Peut-être même faut-il ne pas hésiter à souligner la dimension universelle de cet enjeu politique : ce qu'il y a à affirmer et à inventer à travers cette résistance, ce n'est pas seulement une autre conception du lien social, de nouvelles formes de communauté, d'autres possibilités d'institution de la société, mais aussi une "*nouvelle manière d'être au monde*" qui réaliserait l'unité entre les trois formes fondamentales des activités humaines : le travail, l'œuvre et l'action politique ²⁴.

La société industrielle a établi des séparations strictes entre ces différentes sphères de l'activité humaine en les confiant à des spécialistes ne connaissant précisément que ce qui relève de leur domaine de compétences et qui ignorent tout des répercussions de leurs décisions par ailleurs. Chaque sphère tend à s'isoler, sans communication ni échange avec les autres, et de ce fait l'activité à l'intérieur de chacune d'entre elle se vide de sens, de toute signification. L'accumulation indéfinie et impersonnelle du pouvoir et de la puissance devient la seule orientation possible, ce qui revient à faire le lit de la démesure et signe l'abandon de toute possibilité de maîtrise humaine des processus. C'est cette séparation entre les

réflexion, allant jusqu'à imaginer les structures par lesquelles les différentes initiatives locales pourraient se fédérer. Perspectives stimulantes qui semblent hélas n'avoir eu en 20 ans que fort peu d'échos dans les milieux "alternatifs" et "bio/écologiques".

²⁴. Dans *Condition de l'homme moderne* (1958), Hannah Arendt définit ces trois catégories et les regroupe sous le terme de *vita activa*. Elle montre dans cet ouvrage comment, à travers les âges et les civilisations, la prédominance d'une de ces catégories sur les deux autres a entraîné des déséquilibres dans la vie sociale.

différentes sphères de la vie qui engendre la décomposition écologique et sociale. Il n'y a plus de commune mesure entre « le travail de notre corps », « l'œuvre de nos mains », la pensée et l'action politique ; l'activité humaine et ses conséquences peuvent de plus en plus difficilement être évaluées et appréhendées dans leur totalité.

Pourtant, chacun ne peut pas tout faire à soi seul, car *« dans le cours d'une vie, un individu ne peut guère acquérir et développer réellement qu'un nombre très restreint de capacités créatives ou de savoir-faire particuliers »*. Or toute organisation sociale implique une répartition des tâches en fonction des compétences et talents spécifiques de chacun.

Le projet d'émancipation humaine consiste à établir les rapports entre les hommes, l'organisation sociale qui réalise l'égalité des conditions sur la base du respect de la diversité des individus. Éviter la spécialisation mutilante qui fait de l'homme un automate et un rouage ne semble possible que si chacune des sphères de l'activité humaine trouve en chacun des individus son point de rencontre. Dépasser la « dégradante division du travail en travail intellectuel et travail manuel » (Marx) qui, à travers la division entre exécutants et dirigeants, a établi la division de la société en classes, serait certainement déjà un premier pas en ce sens.

Mais plus profondément, l'articulation entre ces trois sphères ne semble possible que dans la mesure où la pensée et l'action politique n'ont plus seulement pour objet l'organisation sociale, mais également les procédés techniques, les rapports économiques et sociaux qu'ils engendrent et aussi bien leurs conséquences écologiques au sens large (leurs effets sur la nature aussi bien que sur la nature humaine), et cela jusque dans les activités les plus humbles. Son but devrait alors être de déterminer et d'établir les équilibres sociaux qui maintiennent et préservent la capacité de chaque activité de participer à la liberté et à l'autonomie des individus et des groupes, c'est-à-dire de découvrir expérimentalement les limites au-delà desquelles une activité se transforme en travail (au sens de corvée). De ce point de vue, si la société industrielle, à travers tous les désastres et destructions qu'elle engendre, peut malgré tout être utile à quelque chose, c'est à illustrer les méfaits de la démesure et par là aider à appréhender ces limites.

Cette pensée et action politique ne peuvent avoir pour objet des aspects aussi intimes de la vie sociale en étant dévolues à des spécialistes ou des institutions séparées. C'est au contraire chaque individu ou communauté, dans le cours de l'ensemble de leurs activités qui peuvent ainsi à ce point *savoir ce qu'ils font*, en évaluer les conséquences et en tenir compte pour participer à l'établissement des rapports et à l'évolution des équilibres avec les autres parties de l'organisation sociale et leur environnement.

Savoir et comprendre ce que nous faisons : tel pourrait être en résumé le thème central de cette démarche de réappropriation qui cherche à sortir de l'aliénation propre au monde moderne – la fuite de la société hors de la nature par la technologie et la fuite de l'individu hors du monde – pour tenter de renouer les fils qui permettraient de tisser de nouvelles formes d'organisations sociale, d'autres rapports de l'homme avec son monde aussi bien qu'avec la nature.



Hans Holbein, *La danse macabre*, 1538

Conclusion

Nous conclurons donc avec ces quelques phrases écrites par Simone Weil durant les heures les plus sombres du siècle précédent :

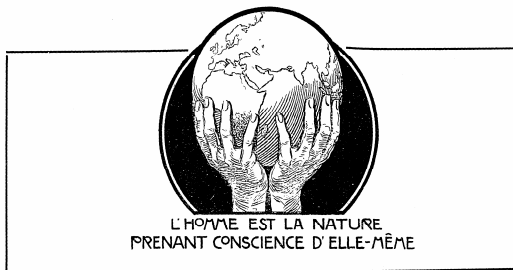
« Qu'est-ce au juste qui périra et qu'est-ce qui subsistera de la civilisation actuelle ? Dans quelles conditions, en quel sens l'histoire se déroulera-t-elle par la suite ? Ces questions sont insolubles. Ce que nous savons d'avance, c'est que la vie sera d'autant moins inhumaine que la capacité individuelle de penser et d'agir sera plus grande. [...]

Quand même une suite de réflexions ainsi orientées devraient rester sans influence sur l'évolution ultérieure de l'organisation sociale, elle n'en perdrait pas pour cela sa valeur ; les destinées futures de l'humanité ne sont pas l'unique objet qui mérite considération. Seuls des fanatiques peuvent n'attacher de prix à leur propre existence que pour autant qu'elle sert une cause collective ; réagir contre la subordination de l'individu à la collectivité implique que l'on commence par refuser de subordonner sa propre destinée au cours de l'histoire.

Pour se déterminer à un pareil effort d'analyse critique, il suffit de comprendre qu'il permettrait à celui qui l'entreprendrait d'échapper à la contagion de la folie et du vertige collectif en renouant pour son compte, par dessus l'idole sociale, le pacte originel de l'esprit avec l'univers. »

Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1934.

Bertrand Louart,
juin 2003



Frontispice de
Élisée Reclus, *L'homme et la Terre*, 1905.
Gravure de František Kupka.

Bertrand LOUART

Introduction à la réappropriation...

« Si je dois traiter de ce qui ne va pas, je commencerai par l'assomption moderne, profane et silencieuse que les choses passées sont devenues impossibles. [...] C'est là, je pense, la première liberté que je revendique : celle de restaurer. [...] Je déclare simplement mon indépendance à moi. Je revendique le droit de choisir parmi tous les instruments de l'univers ; et je ne saurai admettre qu'aucun puisse être émoussé pour la raison qu'il a déjà servi. »

G.-K. Chesterton, *Le monde comme il ne va pas*, 1924.

La société industrielle n'a pas pour but le renouvellement et l'enrichissement de la vie humaine, mais au contraire tente d'en récupérer toutes les manifestations afin de les faire servir à son fonctionnement, et par là les appauvrit pour ne plus laisser subsister que des individus atomisés et la circulation des marchandises. Elle vise à faire de l'existence de la marchandise et de son mode de production technologique une question de vie ou de mort pour l'ensemble de l'humanité en faisant disparaître tout ce qui existe indépendamment de sa machinerie – qui tend à se constituer en puissance indépendante à travers sa coordination à l'échelle mondiale –, à savoir le mouvement autonome de la nature et toutes les activités humaines.

L'invention des organismes génétiquement modifiés (OGM) a indiqué clairement l'ambition des biotechnologies : créer de nouvelles servitudes par l'empoisonnement et la stérilisation de tout ce qui est vivant (la nécrotechnologie "Terminator" de Monsanto en est

l'exemple type). L'ensemble des nouvelles saloperies que nous préparent les technologies de la manipulation du vivant posent, et à une échelle universelle, le problème du rapport de l'homme à la nature et de la finalité des activités humaines, avec une intensité plus forte qu'auparavant (qu'avec le nucléaire, par exemple) parce que cette fois c'est la totalité de l'existence humaine, jusque dans ses aspects les plus intimes, qui est atteint directement (l'intégrité physique et la vie quotidienne de chacun). De même, les récentes nuisances issues de l'industrie agro-alimentaire, qui cette fois touchent directement tout le monde dans sa vie quotidienne *auraient dû* obliger chacun à reconnaître le caractère nuisible de la production industrielle en tant que telle et, à partir de là de tout ce que produit le monde moderne en général. Ces nuisances particulières supplémentaires, en atteignant chacun au cœur de son existence, en en dénonçant publiquement la fausseté, *auraient dû* permettre de saisir les nuisances dans leur unité et dénoncer le monde qui les produit comme une totalité néfaste.

Mais rien de tel n'est advenu ; l'unité écrasante du monde moderne, que tout le monde ressent pourtant comme factice (car elle est fondée sur des séparations toujours plus profondes et de plus en plus manifestes), prend de court tout le monde. Pour que des personnes puissent en venir à se considérer étrangères au monde moderne, encore faut-il qu'il subsiste quelque branche à laquelle elles puissent se raccrocher pour ne pas être précipitées dans le vide du nihilisme ou (ce qui est la même chose) s'envoler dans la déréalisation du virtuel et l'indifférence à leur propre sort (comme beaucoup de modernistes et de fanatiques de l'aliénation) par l'identification avec les compensations dominantes. Le caractère foudroyant et inéluctable des progrès de l'aliénation paralyse toute réflexion, alors que l'opposition aux OGM a eu le mérite de montrer que tout cela repose beaucoup sur des *effets d'annonce*, et qu'en réalité la mise en œuvre de ces technologies se fait, si l'on ose dire, *au petit bonheur la chance* : expérimentations grandeur nature où leurs promoteurs espèrent découvrir et établir empiriquement les méthodes adéquates à leur mise en œuvre élargie.

L'absence de force sociale capable de résister un tant soit peu à la modernisation et son corollaire obligé le mouvement par procuration

– soutien passif aux mouvements de contestation –, semblent être dû surtout à l’absence totale de perspective pour toute forme d’opposition et de refus un tant soit peu conséquente. Les mouvements sociaux de ces dernières années, comme les récentes associations non-gouvernementales de réformistes (Attac, etc.) se contentent de vouloir préserver un *statu quo* à l’intérieur de la société industrielle, d’où le caractère corporatiste de leurs revendications et la recherche des compromis avec l’Économie et des protections de l’État. Mais cela n’est en réalité qu’une autre forme de désespoir – la pire peut-être – celle qui ne veut pas regarder en face la catastrophe et en tirer les conséquences, tout en se berçant de l’illusion que quelques timides protestations et des aménagements de détail lui permettront peut-être d’échapper au pire.

La lutte contre la diffusion des OGM qui s’est déroulée durant les années 1998-1999 a montré que la critique du monde moderne, aussi pertinente soit-elle, aujourd’hui reste sans portée tant qu’elle n’a pas défini précisément sa perspective. Deux conceptions de la vie se sont confrontés là, mais celle qui s’oppose à la société industrielle, si elle sait à peu près *ce qu’elle ne veut pas*, ne sait pas pour autant précisément *ce qu’elle veut*. En effet, faute de dire “*au nom de quoi*” ce refus des OGM s’est manifesté, il a pu aisément être récupéré pour servir à la défense du “consommateur-citoyen” et du “producteur-de-qualité” dont José Bové est devenu si rapidement la figure de proue. Si une telle récupération n’a rien d’étonnant en soi, ce qui est plus surprenant, c’est que cette ligne de moindre résistance semble avoir balayé avec elle, ou plus exactement étouffé sous le vacarme médiatique, toute position plus radicale.

retour en arrière dans l’impasse industrielle

Les temps ont changés – et salement changés –, au point qu’aujourd’hui plus rien n’est évident ni ne va de soi. Les révolutionnaires du passé pouvaient espérer hériter d’un monde encore en grande partie fait pour les hommes ; or nous n’avons plus cette assurance.

La société industrielle vise à produire un monde indétournable, où les hommes ne puissent plus seulement imaginer se passer d'elle. Elle constitue donc une impasse, et il est manifeste qu'elle représente un échec total dans l'ordre humain. L'humanité est en train de se fourvoyer complètement en mettant tous ses espoirs dans la science et la technologie. Les mythes conjoints du *progrès* et du *scientisme* sont à combattre comme les plus destructrices des croyances à l'heure actuelle : celles qui paralysent toute imagination en faisant croire que de l'amélioration des choses et de la rationalisation de la vie résulteront une libération humaine. Nous voyons aujourd'hui que l'émancipation humaine ne réside pas en l'accroissement indéfini des "forces productives", ni dans l'abolition du travail par l'automatisation.

La véritable émancipation humaine ne réside pas dans l'émancipation de la seule *nécessité* mais essentiellement dans l'émancipation de *l'aliénation*, dont la nécessité n'est qu'une forme primitive ; elle consiste à se rendre comme maître et possesseur de son existence, en la disparition de toutes les formes de pouvoir ou d'autorité qui existent indépendamment des personnes et des communautés. Contrairement à ce que pensent les modernistes, *l'autonomie* n'est pas l'abolition de tous les liens de dépendance interpersonnels et de toutes les formes d'attachement et la *liberté* n'est pas l'abolition de toutes les contraintes ; toutes deux résident au contraire dans la reconnaissance de la nécessité de certains attachements et contraintes (celles que l'on se donne, non celles qui sont imposées), et dans leur élaboration et leur maîtrise conscientes.

Pour que cette maîtrise et cette conscience puissent être effectives, il est nécessaire que tout ce qui participe à l'existence des hommes soit à leur *mesure*. Or, il est manifeste que la société industrielle échappe à tout contrôle, que la *démésure* de son organisation autant que de ses instruments engendre partout l'inconscience et l'irresponsabilité, et que tant que le développement de cette *démésure* ne sera pas dénoncé comme le mal principal – celui qui engendre toutes les dépossessions – et attaqué par la réappropriation des activités sociales, toutes les "améliorations" que le système (ou José Bové) pourra apporter à son fonctionnement ne seront qu'un

provisoire replâtrage servant à dissimuler la profondeur du désastre humain qu'il constitue *en totalité*.

Si la société industrielle est une impasse, il n'y a pas de honte à rebrousser le chemin qui nous a mené jusque-là. Ce qui serait honteux, ce serait de revenir en arrière sans avoir compris pourquoi l'on s'est fourvoyé, sans avoir tiré aucun enseignement de ce désastreux détour. Cela serait effectivement une régression, une manifestation d'obscurantisme – mais c'est malheureusement ce qui risque de se produire sur une bonne partie de la planète.

Rebrousser le chemin qui nous a mené dans l'impasse industrielle signifie que les techniques et les machines doivent être aisément maîtrisables par les individus et la collectivité. Les rapports sociaux doivent être autant que possible directs, afin d'éviter que l'activité sociale devienne compliquée et que les médiations et représentations nécessaires deviennent autonomes. Ce sont là les principes de base pour que les tenants et les aboutissants de l'activité sociale soient aisément compréhensibles et restent à la portée des personnes qui y participent. Ils peuvent ainsi créer les conditions pour qu'une organisation sociale puisse effectivement soumettre à la discussion et à la décision l'ensemble des aspects de sa vie sociale, et par là en faire un lieu et une communauté où la *démocratie directe* puisse devenir effective.

A ceux qui s'effrayent à la seule évocation d'un *retour en arrière*, il faut dire que nous n'avons pas inventé la machine à voyager dans le temps : il ne s'agit pas de revenir à un état social antérieur, que représenterait une époque déterminée, mais au contraire, à partir de la critique de la sursocialisation, de la technologie et de la modernité, d'essayer de comprendre ce que nous avons perdu, à la fois de réalisations du passé et des possibilités qu'elles pouvaient receler, pour ensuite tenter de créer quelque chose de nouveau et de plus humain.

« Il ne s'agit plus de “conserver” ce que nous avons, mais (tâche indiscutablement plus ardue) de retrouver ce que nous avons perdu – sans compter que ce qui est à retrouver, ce n'est pas le monde d'hier tel qu'il était (ce qui serait, effectivement, une “régression”), mais l'ensemble des possibilités qui ont elles-mêmes disparu avec le monde

d'hier et qui rendaient possibles ou, tout au moins concevable son amélioration et son dépassement. »

Il faut dire aussi très clairement qu'en réalité c'est la société industrielle qui nous ramène tout droit en arrière et bien plus loin que n'importe quelle époque historique connue, car elle engendre un appauvrissement considérable des rapports sociaux tel que le passé n'en avait connu qu'épisodiquement, lors de grandes famines ou d'épidémies. En ne laissant plus subsister d'autre lien entre les hommes que « *le dur intérêt, le froid argent comptant* », la *forme* des rapports est en apparence plus libre, moins limitée par tout un tas de conventions sociales, mais ce n'est que parce qu'ils ont été dans le même temps vidés de leur *contenu* proprement humain, les hommes n'ayant essentiellement plus en commun que la consommation des marchandises et la participation au fonctionnement du système.

Cet appauvrissement radical de la vie humaine constitue une régression vers la *barbarie*. Le "retour en arrière" vers une organisation sociale plus simple, à l'échelle humaine, peut donc seul créer les conditions pour que l'humanité puisse *continuer d'avancer* vers des buts qui soient réellement les siens, c'est-à-dire vers la création de nouvelles formes de socialisation.

« Et qui parle de retourner en arrière ? Qui ne voit devant nous l'invention de la traction animale comme un progrès immense, une prodigieuse amélioration de nos mœurs, la transformation de ce camp de concentration en une amusante villégiature sous un ciel entièrement nouveau ? »

Baudouin de Bodinat, *La vie sur Terre*, tome second, éd. de l'EdN, 1999.

la terreur du passé

Le jugement et l'analyse critique que nous faisons du monde moderne se fonde sur **un point de comparaison** qui se situe essentiellement dans le passé, dans ce que les hommes ont pu réaliser de meilleur comme formes de vie sociale ou personnelle, et qui ont par là expérimenté **la liberté possible** dans leur époque. Cette expérimentation, que nous recevons en héritage à travers des connaissances, des idées et des écrits, la forme des villes comme des

campagnes, et toutes les productions des arts, des sciences et des métiers constitue l'héritage de la civilisation. Notre activité, en étant centrée principalement sur la critique sociale, permet de voir un peu plus clairement,

« dans la civilisation actuelle, ce qui appartient de droit à l'homme considéré comme individu et ce qui est de nature à fournir des armes contre lui à la collectivité, tout en cherchant les moyens de développer les premiers éléments au détriment des seconds. »

Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1934.

Or, cet héritage est en train d'être liquidé par la société industrielle. En fait, le monde moderne emploie une grande partie de ses moyens à faire disparaître le passé, soit par la destruction pure et simple de ses productions et l'effacement de son souvenir, soit par sa muséification, qui n'est que "mise en perspective" pour sa propagande progressiste, et justement parce qu'il *ne veut pas être jugé* sur des critères qu'il n'a pas lui-même définis et qui pourraient venir salement relativiser ses mérites.

L'attitude des modernistes vis à vis du passé est de le *dévaloriser* systématiquement au nom de tous ses "défauts", "archaïsmes" et autres "arriérations" sinon pour faire l'apologie débridée de notre époque et de ses fantastiques réalisations technologiques, du moins pour bien nous faire comprendre que cela était pire auparavant et que l'on aurait tort de se plaindre trop longtemps des quelques "désagréments passagers" qui nous accablent. L'idéologie du progrès – qui veut que le cours de l'histoire amène *nécessairement* des améliorations à la condition humaine – a besoin, pour se soutenir malgré le désastre permanent qu'engendre le développement technique incontrôlé, d'occulter une part toujours plus grandissante de la réalité historique des sociétés humaines du passé ou bien, lorsqu'elle se sent obligée d'en parler, de la juger selon les critères modernes les plus pauvres (commodités matérielles et efficacité technique), les plus bêtes (droits de l'homme et moralisme) et en tous cas les plus inadaptés pour formuler un jugement critique. Cela n'apprend rien à personne, par exemple, de juger brutal le Moyen-âge à l'aune du confort moderne, et de même :

« Il est tout à fait possible que les moyennes statistiques et les expériences humaines suivent des directions opposées. Un

accroissement des facteurs quantitatifs par habitant peut fort bien s'accompagner d'une détérioration qualitative du mode de vie des gens, des relations traditionnelles et d'une accentuation de la répression. Les gens peuvent fort bien consommer d'avantage et, dans le même temps, être moins heureux et moins libres. »

Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, 1963, chapitre VI.

Voilà ce que les progressistes ne comprennent pas, ne veulent pas comprendre : que le monde moderne puisse être jugé sur des critères qui ne sont pas scientifiques et économiques, quantitatifs et utilitaires, parce que l'abondance marchande est justement l'abondance de la dépossession.

Lorsque quelqu'un soutient que par le passé les hommes étaient accablés par la famine, la maladie, l'injustice, le travail, l'oppression sociale, religieuse, politique, etc. sans préciser les circonstances géographiques et historiques auxquelles ont se réfère, amalgamant ainsi "le passé" en une nébuleuse informe, cela montre uniquement une absence totale de connaissances et de réflexion historique. Le XX^e siècle s'achève, qui a été le plus riche en catastrophes, désastres et destructions de toutes sortes et d'une ampleur jamais vue auparavant et il y a encore des personnes pour prétendre que nous vivons mieux que par le passé... En fait, tout simplement ceux-là craignent de le regarder en face pour ne pas avoir à se poser de questions sur la manière dont ils vivent aujourd'hui, sur la misère de leur temps, sur l'indigence de leur existence. En renonçant à leur jugement, en reniant la vie plus riche que parfois ils ont pu connaître, ceux-là se rendent complices des destructions que nous voyons s'opérer aujourd'hui partout autour de nous. Jeter l'anathème sur toute référence au passé est une manière commode de s'interdire de comprendre dans quelle sorte de monde nous vivons aujourd'hui ; on découvre aisément que cette attitude est malheureusement très répandue lors de discussions où l'on a le malheur de citer un fait du passé comme on citerait une phrase d'un livre.

L'idéologie du progrès est tellement bien ancrée chez nombre de gens que, par une sorte de réflexe pavlovien, toute référence au passé, même sur un détail minime, est immédiatement assimilée à une idéalisation de l'époque correspondante et à la volonté de revenir à cette époque prétendument idéale. Ce progressisme fait que l'on ne

peut plus lire le livre du passé que comme l'histoire des triomphes du modernisme, ce qui malheureusement est vrai en un sens complètement différent de ce que pensent les thuriféraires du progrès : comment tout l'héritage du passé est en train d'être liquidé alentours et dans les esprits, voilà ce que de tels réflexes conditionnés nous apprennent.

(Il ne s'agit pas d'idéaliser une époque, ni non plus de diaboliser le passé, mais bien de tenter de comprendre et de reconnaître dans chaque époque la *liberté possible* dont les hommes ont disposé, de tirer des enseignements et des inspirations des expérimentations qu'ils ont pu mener pour enrichir la vie humaine. « L'histoire enseigne à vivre » disait Cicéron, elle est le champ où la vie humaine s'est donnée plus ou moins libre cours, où a été expérimentée la vie sur Terre. Comprendre une époque dans son unité pour en saisir l'aspect proprement universel, c'est-à-dire la signification des actions humaines, le sens qu'elles ont pris dans les circonstances précises.

C'est aussi par la connaissance de ce qui a été expérimenté de meilleur par les hommes dans le passé que nous pouvons mieux prendre conscience des possibilités qui peuvent s'offrir à nous et par là déterminer plus précisément ce que nous ne voulons pas et ce que nous voulons. Il s'agit de puiser dans le passé, dans *l'expérience accumulée* de la vie humaine à travers les âges, les éléments pour construire consciemment notre existence. S'inspirer du passé à la fois pour créer du nouveau et pour ne pas reproduire, autant que possible, les mêmes erreurs. S'approprier ainsi le passé c'est faire de la civilisation notre héritage.)

L'alternative historique actuelle n'est pas entre une Rédemption de l'homme par la technique et une destruction de l'espèce humaine sous la pression de l'essor des techniques – qui présupposent toutes deux la croyance en une toute-puissance de la technique.

Elle est bien plutôt entre, d'une part, la domestication de l'homme par les machines, telle que l'avait imaginée Samuel Butler en 1870, dans son ouvrage satirique *Erewhon* :

« Même si l'homme devient pour les machines ce que le chien et le chat sont pour nous, il continuera pourtant à vivre et se trouvera probablement mieux à l'état domestique sous la domination bienfaisante des machines, que dans l'état sauvage où il se trouve actuellement. [...] Il y a lieu de croire que les machines nous traiteront avec bienveillance,

car leur existence dépendra, pour bien des choses, de la nôtre. Elles nous mèneront avec une verge de fer, mais elles ne nous mangeront pas. »

Samuel Butler, *Erewhon*, 1870 ; ch. *Le livre des machines*.

Une telle domestication implique une destruction radicale de la civilisation et la réduction de l'homme à un barbare technologiquement suréquipé (et nous appelons Automate ce système et l'homme qui s'aliène à lui),

Et d'autre part, la destruction des technologies (c'est-à-dire des techniques qui asservissent les hommes à leur mise en œuvre plus qu'elles ne les libèrent de la nécessité) ou au moins la neutralisation du système industriel, du fait de la réappropriation des arts, des sciences et des métiers et du terrain politique nécessaire à leur mise en œuvre, non plus pour faire fonctionner un système économique ou machinique (pour mettre en mouvement toujours plus de marchandises), mais pour les faire servir au renouvellement et à l'enrichissement de la vie humaine.

« Depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui manque la conscience pour la posséder réellement. On verra qu'il ne s'agit pas de tirer un trait suspensif entre le passé et l'avenir, mais d'accomplir les idées du passé. On verra enfin que l'humanité ne commence pas une nouvelle tâche, mais réalise son ancien travail en connaissance de cause. »

Karl Marx, Lettre à Ruge, septembre 1843.

de la désertion à la dissidence

Il s'agit donc pour nous de *maintenir vivant* ce point de comparaison à partir duquel nous fondons notre dissidence vis à vis du monde moderne, et de soutenir partout, aussi parcellaires soient-elles, les initiatives qui tendent à le maintenir vivant, en explicitant autant qu'il est possible les raisons qui font qu'à leur manière, elles s'opposent un tant soit peu à la modernisation, à la mise au pas technologique et économique de ce qu'il reste encore de possibilités de vie sociale.

Par exemple, ces derniers temps la Confédération paysanne s'est opposée un moment (avant la prostitution médiatique de Bové) aux développements les plus récents du monde moderne dans l'agro-industrie parce que les technologies de la manipulation du vivant concernent directement les personnes que ce syndicat a en charge de défendre, mais cette lutte a aussi une portée plus universelle, parce qu'en même temps elle défendait implicitement un mode de vie et un rapport à la nature qui sont en tant que tels *radicalement à l'opposé* de ce que promeut partout le monde moderne. La Confédération paysanne, sans s'être opposée explicitement et consciemment au monde moderne, « *avait fait mieux que du syndicalisme qui protégerait sa base sociale, elle reprenait le flambeau du programme révolutionnaire contre la dépossession des moyens d'existence* » en s'opposant à la concentration des moyens de production et en défendant un accès plus libre à l'agriculture qui permette « *aux éclopés des villes et aux éreintés du productivisme* » (Venant Brisset, *Lettre ouverte à José Bové*, octobre 1999) d'abord de désertir le monde moderne et repartir de leurs besoins, désirs et forces personnelles. Ces "néo-ruraux", quel que soit par ailleurs le regard qu'ils portent sur le monde moderne, les raisons subjectives qui leur ont fait désertir le salariat et l'isolement qui résulte de leur initiative, expérimentent ainsi une forme de *liberté possible* dans notre époque.

Il est nécessaire de relier les raisons personnelles qui les ont poussés à adopter ce genre de vie aux raisons plus universelles qui font que ce genre de vie et les rapports sociaux qu'il implique sont à l'opposé de tout ce que met en avant le monde moderne. Il faut affirmer une autre conception de la vie en rapport avec la critique du monde moderne, montrer en quoi d'autres manières de vivre qui ont été expérimentées par le passé sont plus désirables, et comment elles sont de nouveau possibles, pour rallier ceux qui ne se satisfont pas de l'état de choses. C'est seulement en donnant une perspective à cette *désertion* du monde moderne que des personnes pourront d'abord donner un sens à leur insatisfaction, puis commencer à *refuser* effectivement ce qui engendre partout cette insatisfaction. Ainsi leur désertion ne se contentera pas d'être seulement un *repli*, mais elle pourra par-là ouvrir la voie à une forme de *dissidence* plus profonde et générale, qui, peut-être à plus long terme, pourra constituer une force sociale capable de s'opposer avec conséquence au monde moderne.

« La tentative d'exclure le capitalisme de nos vies n'est pas un appel à la marginalité, il n'est que la volonté persévérante de conserver et élargir le champ des relations humaines autour de nous, et ce projet est aujourd'hui fondamental pour agir, c'est l'élément à partir duquel nous pourrions envisager des projets d'exclusion plus ambitieux. »

Miguel Amoròs, *Où en sommes-nous ?*, février 1998.

Si nous sommes encore loin de pouvoir trouver un point d'appui pour renverser le monde, au moins commençons-nous à avoir une idée relativement précise de ce à quoi pourrait ressembler le levier...

de la réappropriation

La question qui se pose maintenant – que nous devons poser partout et à laquelle nous devons nous efforcer de répondre – est donc de savoir *comment voulons-nous vivre ?* Le monde moderne ne veut pas poser cette question, justement pour que la réponse qu'il lui apporte, que ses technologies mettent en place un peu plus chaque jour, ne puisse pas être seulement discutée. Il faut articuler notre critique autour des questions suivantes : *quel genre de vie mérite d'être vécue et quelle genre d'organisation sociale peut la rendre possible ?* Qu'est-ce qui, selon nous, donne sa valeur à l'existence humaine et dans quel sorte de monde voulons-nous habiter ?

Bref, quel projet politique défendons-nous ? Il ne s'agit pas là de dire, comme les utopistes l'ont fait au XIX^e siècle, quelle doit être la *forme* de la société jusque dans ses moindres détails, mais de tenter d'indiquer quel devrait en être le *contenu*, et en quoi celui-ci est déterminé par les réponses que nous donnons aux questions précédentes. La forme que prendra cette organisation sociale restant de toute façon l'affaire de ceux qui un jour, peut-être, la réaliseront et ne saurait être actuellement envisagée que comme *illustration* suggestive à nos propos, telle qu'a pu l'être en son temps, et encore aujourd'hui pour nous, les *Nouvelles de nulle part ou une ère de repos* de William Morris (1891).

Il en est de même pour les réalisations partielles que nous pourrions entreprendre qui ne doivent pas avoir un caractère *exemplaire* mais

plutôt *expérimental*, ayant aussi pour but d'affiner notre critique et notre projet.

Il nous faut donc préciser explicitement ce que nous voulons construire en même temps que nous nous opposons à la destruction des possibilités de le construire par la mise en œuvre de cette construction même. Dire maintenant ce que nous voulons “mettre à la place” de la société industrielle, encourager et tenter de le réaliser à notre échelle est devenu une nécessité si nous voulons *maintenir vivantes* les raisons qui fondent notre révolte contre le monde moderne.

En effet, la précédente génération a vu le monde dans lequel elle a vécu s'effondrer ; tout un ensemble de choses évidentes et élémentaires de l'existence ont disparu avec une rapidité foudroyante, et dont personne n'aurait imaginé qu'elles puissent être détruites un jour. Cette perte considérable s'est traduite, et continue de s'exprimer dans la critique du monde moderne par un catastrophisme sans issue ni perspective autre que la continuation de la tradition critique elle-même. Quant à nous, nous sommes nés trop tard pour avoir connu ces choses qui ont disparu, mais encore assez tôt pour que ceux qui les ont connues puissent nous en faire apprécier le souvenir. Ce souvenir lui-même va nécessairement disparaître à son tour avec le temps (et les nouvelles générations éduquées intégralement par la société industrielle) et avec lui l'idée même que la vie aie pu être différente de ce que nous en voyons aujourd'hui.

Le moyen de maintenir vivante cette idée consiste aujourd'hui, croyons-nous, à produire autre chose et, sur cette base, à créer d'autres relations que ce que veut imposer partout la société industrielle. Cela consiste dans un premier temps à se rendre maître, autant qu'il est encore possible, des conditions matérielles de notre existence, par la *réappropriation des arts, des sciences et des métiers*, des savoir-faire et des activités productives à la portée des personnes, dans une perspective critique vis à vis du monde moderne.

Car la société industrielle tente maintenant de prendre en charge la production des biens les plus élémentaires (après avoir détruit les rapports sociaux et les limitations qui auparavant en assuraient la pérennité) pour imposer partout et à tous son idéologie de la liberté et

le mode de vie qui lui est propre (délégation et renoncement de l'individu face à la machine sociale en échange d'identifications à des figures et des rôles).

Sur ce terrain, nous ne devons pas être là seulement en concurrents, à proposer des “produits de qualité” pour des “consommateurs-citoyens” avec à la clef la création de “pépinières d'entreprises” (tels les Eco-villages) – alternative économique et progressiste à la société industrielle, qui en assurerait alors le “développement durable” –, mais essentiellement en ennemis, en tant que critique en actes des procédés industriels, des rapports et du mode d'existence qu'ils impliquent. En effet, si une certaine récupération de nos activités productives est inévitable dans la mesure où personne ne peut s'extraire en tout et pour tout de la société industrielle et de l'économie marchande, il n'est pas question de reproduire les illusions, moins encore l'idéologie qui s'est attachée, par exemple, à la production agricole dite “biologique”.

« Ce que l'on appelle l'agriculture biologique et la bio (le monde bio/écologique) sont bâtis autour d'une imposture : celle de nous faire croire qu'un autre monde est possible et déjà là, ce qui est une autre manière de participer à notre endormissement, puisqu'ainsi nous n'avons plus de raisons de nous révolter. [...] Les agriculteurs bio “ne pourront pas se sauver seuls” et “le repli tactique vers un ‘bien vivre’ séparé montre ici ses limites historiques.” Pour transformer l'agriculture et tout ce qu'elle implique, cela ne pourra se faire que globalement : grâce au travail de tous ceux qui dans la bio comme [ailleurs] souhaitent donner à l'agriculture comme au reste du monde un nouvel horizon. »

Chantal Le Noallec, lettre du 2 décembre 1999.

La réappropriation des conditions matérielles de notre existence par la mise en œuvre de moyens de production à notre portée est un moyen de commencer de se sauver de la société industrielle en créant les bases d'une discussion sur les moyens que nous pouvons employer, sur les fins que nous voulons poursuivre et leurs rapports réciproques. Cette réappropriation aura une portée d'ordre stratégique dans la mesure où nous donnerons à cette démarche un contenu avant tout *politique*.

Elle constitue d'abord un *point de départ* pratique pour la critique de la société industrielle, de ses instruments, de ses procédés et des

rapports sociaux qu'ils impliquent. Mais surtout, la discussion autour de ces problèmes doit permettre de trouver et d'intéresser des personnes dont les goûts et les intérêts sont en opposition latente ou partielle avec le monde moderne, et par là leur permettre de formuler plus explicitement leur insatisfaction, leur permettre d'en découvrir les raisons et éventuellement les relier à un refus plus universel.

Si les questions techniques sont également des questions politiques (qui fait quoi, comment et dans quel but ?), la mise en discussion des pratiques et techniques dans la perspective de leur maîtrise consciente peut être un point de départ pour la redécouverte et la réappropriation à la base du terrain politique (l'organisation de la cité, et par extension de l'ensemble de la vie sociale) ; un point de départ pour la constitution d'un espace public informel représentant une certaine communauté de goûts et d'intérêts dont on peut espérer qu'il parviendra par la suite à fédérer des forces suffisantes pour entrer en opposition explicite avec la société industrielle.

Ce qui doit nous diriger dans cette démarche, ce n'est donc pas tant l'obtention de résultats pratiques et tangibles dans l'ordre de la production – ceux-ci sont importants en tant que marque d'une maîtrise personnelle sur des domaines particuliers, ce qui n'est évidemment pas négligeable – que cette unité ou cet équilibre entre l'analyse critique et l'opposition à la société industrielle et les expérimentations pratiques et l'élaboration d'un idéal social.

A suivre...

Bertrand LOUART,
décembre 1999.





Paysans insurgé,
Strasbourg,
1522

Jacques PHILIPPONNEAU

Quelques questions préalables très pratiques

Le but de ces quelques *questions préalables* était de fournir une base de discussion minimum lors de la réunion des 5 et 6 janvier 2002 qui réunit, après le procès en appel du 25 novembre 2001 à Montpellier¹, une partie des participants au Comité de soutien à René Riesel constitué à cette occasion². Cette discussion ayant été seulement ébauchée, il semble utile de réaffirmer ici quelques *banalités de base*, même sous une forme volontairement schématique, pour ne pas retomber dans cette sorte de questionnement qui affecte de redécouvrir éternellement des fondements critiques maintenant établis de longue date.

1) A-t-on assisté globalement depuis 30 ans à une régression (qualitative et quantitative) de la contestation des fondements de cette société ?

2) Le développement et l'extension de la société de masse n'ont-ils pas sapé toujours plus les conditions matérielles d'élaboration d'une conscience critique, autre que rudimentaire ou spectatrice ?

¹ Le 5 juin 1999, José Bové, René Riesel et Dominique Soullier de la Confédération paysanne sabotaient les travaux sur les organismes génétiquement modifiés (OGM) effectués dans un « établissement public industriel et commercial » de recherche agronomique d'État, le CIRAD de Montpellier. Ils ont comparu une première fois devant un tribunal pour répondre de cet acte les 8 et 9 février 2001 ; voir René Riesel, *Aveux complets des véritables mobiles du crime commis au CIRAD le 5 juin 1999, suivi de divers documents relatifs au procès de Montpellier*, éd. Encyclopédie des Nuisances, 2001. [NdE]

² Voir *In extremis*, bulletin de liaison et de critique anti-industriel n°2, été 2002. [NdE]

3) Si l'on pense que l'existence de communautés pré- ou anti-capitalistes (ou bien pré- ou anti-industrielles) est la condition *sine qua non* de la constitution et du développement durable d'une conscience critique active, que par ailleurs on constate chaque jour leur évanescence ou leur éradication, faire comme si ce processus pouvait se renverser rapidement ne relève-t-il pas d'une espérance dénuée de réalisme ou d'une routine militante ; bref, d'une forme ou d'une autre de paresse intellectuelle ?

4) Peut-on espérer en admettant tout cela, que la dégradation des conditions de vie sociale et biologiques au niveau planétaire et l'incapacité manifeste de la société industrielle à résoudre les problèmes qu'elle a créés peut produire à court terme une conscience critique diffuse qui saisirait un jour l'occasion de s'exprimer aussi soudainement que radicalement ?

5) Cette hypothèse (qui s'appuie sur le précédent du Mai 68 français) supposant dans des proportions variables le maintien anhistorique d'une conscience de classe dans les masses atomisées, une permanence de la "subjectivité radicale" chez des individus profondément aliénés ou une tendance éternelle de l'humanité à rechercher la liberté, n'est-elle pas elle aussi une forme de consolation sans avenir ?

6) En quoi l'expérience des diverses oppositions aux OGM durant ces quatre dernières années éclaire-t-elle les questions précédentes ?

7) Bref, si l'on partage plus ou moins ces questions-constatations, que pensons-nous pouvoir faire de nos idées dans un avenir proche, disons les dix prochaines années ?

le 2 janvier 2002.

Aucune force sociale significative opposée aux valeurs fondamentales de cette société ne s'est constituée dans aucune partie du monde depuis trente ans. Cette absence interdit aux minorités réellement opposées au capitalisme, à l'Etat et à l'aliénation technico-industrielle d'espérer intervenir décisivement sur la marche du monde dans un avenir prévisible.

C'est bien la réalité matérielle du système de besoins développés par la société industrielle qui modèle l'ensemble des rapports sociaux, jusqu'à éradiquer la possibilité pour la conscience de les remettre en cause. Ce système de besoins est agencé comme l'ensemble des productions matérielles, organisationnelles et idéologiques nécessaires à la reproduction de la société. Elles ne ressortissent pas toutes des strictes nécessités de la rentabilité capitaliste, mais sont bien plus fondamentalement une vision du monde qui se réalise en utilisant les multiples moyens d'une méga-machine sociale équipée par la technoscience : économiques, médiatiques, administratifs, militaires, policiers, etc.

Dans le système des nécessités artificielles où nous vivons et de la sursocialisation³ qui lui est liée, les notions de liberté individuelle et d'autonomie collective sur lesquelles le projet d'émancipation sociale se fondait sont progressivement vidés de leur contenu et bientôt deviendront inconcevables. C'est par cette impossibilité croissante plus que par la simple contrainte que cette société devient totalitaire.

Mais le résultat vers lequel tend cette société totale (car mondiale et unifiée) est bien qu'il n'existe plus rien en dehors d'elle. Ni réalité, ni critique, ni point de comparaison et bientôt même plus de souvenirs.

Ce programme d'éradication devrait dessiner, *a contrario*, celui des opposants conséquents à ce système.

Car dans le même temps où cette société ne connaît plus d'opposition sérieuse, elle est entrée dans une crise dont elle ne sortira plus : la dégradation de la nature (dans toutes les acceptions du terme, jusqu'à l'intégrité psycho-physiologique de l'homme) et la désintégration sociale constituent qu'on le veuille ou non la question universelle de notre temps.

³ *Sursocialisation* : « Les psychologues utilisent le terme de "socialisation" pour désigner le processus d'apprentissage par lequel on fait passer les enfants, afin qu'ils pensent et qu'ils agissent comme l'exige la société. Une personne est dite bien socialisée lorsqu'elle adhère au code moral de cette société et s'y intègre efficacement. [...] Certains sont tellement socialisés que l'effort pour penser, ressentir et agir selon les règles morales leur pèsent continuellement. Pour échapper aux sentiments de culpabilité, ils doivent se leurrer sans cesse sur leurs propres mobiles et trouver des explications morales à des sentiments et à des actions qui, en réalité, ont une autre origine. Nous définissons ces gens comme sursocialisés. » Théodore Kaczinsky, *La société industrielle et son avenir*, éd. Encyclopédie des Nuisances, 1998, p. 17. [NdE]

Si l'on n'a jamais vu de mouvements sociaux lutter contre des abstractions théoriques mais bien contre les conditions concrètes de l'aliénation de leur époque, il est aussi vrai qu'on a jamais vu de transformation sociale notable sans qu'auparavant la bataille des idées n'ait été perdue par les tenants de l'ancienne société. Et par là on ne peut entendre un simple auto-effondrement idéologique du système accompagnant celui de sa réalité matérielle. Car l'abrutissement individuel et collectif n'a aucune limite connue et il n'y aura pas de salut assuré par l'apocalypse.

L'issue d'une telle bataille des idées implique que des valeurs positives se soient affirmées et qu'elles aient été pratiquées à grande échelle contre les valeurs antérieures. Or, il faut reconnaître que c'est de manière fragmentaire et occasionnellement que celles sur lesquelles nous pouvons nous appuyer sont affirmées ou pratiquées. C'est là, par exemple, ce qui reste comme succès, malgré toutes ses insuffisances, de la lutte contre les OGM : d'avoir mis sur la place publique des questions comme le sens de la rupture complète d'avec la nature engendrée par le progrès technique ou le rôle de l'idéologie scientifique dans le processus d'asservissement à la société totale.

Mais quand bien même ces valeurs ne vaincraient jamais, nous nous devons d'assurer leur pérennité pour notre temps sur terre, car c'est ainsi que nous aimons vivre, comme pour les transmettre à la postérité, ainsi que d'autres l'on fait avant nous.

La tâche classique de ruiner l'idéologie dominante, ses valeurs et son système de justifications, si elle est aujourd'hui d'actualité, est rendue bien plus difficile par la disparition des milieux où une conscience critique active pouvait trouver ses conditions matérielles d'existence.

La grande masse de la population des pays industrialisés est atomisée et décervelée par un demi-siècle de bouleversements technologiques incessants. Elle ne peut réagir à la dégradation réelle de ses conditions de vie que par une demande de protection accrue à l'État qu'illustrent de manière apparemment contradictoire mais fondamentalement identique le citoyennisme et la dérive indéniable vers les régimes sécuritaires.

A cette demande “politique” satisfaite par la cooptation du citoyenisme comme conscience morale volontairement impuissante et la mise en œuvre pragmatique d’un contrôle social se rêvant absolu, correspond une fuite dans la consommation de prothèses techniques ou chimiques, palliatives à la disparition de toute vie sociale autonome et à l’effondrement de la personnalité qui l’accompagne.

Ce *troupeau aveugle*⁴ constitue de surcroît la masse de manœuvre idéale de toutes les manipulations qui seront rendues nécessaires par les dysfonctionnements brutaux du système, crises économiques ou financières, catastrophes industrielles, anarchie géopolitique, barbarisation sociale généralisée.

S’il est vrai que toute révolution exige qu’en bas l’immense majorité refuse de continuer comme avant, portée par les nécessités de sa survie et le dynamisme de son propre projet social, tandis qu’en haut on ne puisse plus gouverner comme avant, parce que les valeurs de la domination sont moribondes, force est de reconnaître qu’aucune de ces conditions n’est réunie. En d’autres termes, nous sommes seulement au début de cette spirale régressive.

La colonisation de la vie quotidienne par la société industrielle n’est pas une figure de style, mais une réalité écrasante et c’est bien parce qu’elle s’est totalement réalisée qu’elle mérite maintenant pleinement son nom. Or c’est bien l’incarcération dans les rapports sociaux nécessaires à ce système de besoins qui produit, par le sentiment d’impuissance et de totale dépendance qu’elle entraîne, la passivité pratique et intellectuelle de nos contemporains.

Si l’on accepte ces besoins et leur satisfaction, on n’a aucune raison de récuser cette société, puisqu’elle en est la forme adéquate comme la matrice. Tout au plus peut-on demander à l’État ou aux instances supra-étatiques une production plus responsable et une redistribution plus équitable. Pour qui se considère comme à jamais lié à un tel monde, sans espoir d’en sortir, il n’y a là rien que de très légitime. Voilà la source de toutes les formes de citoyenisme, ce qui rend vaine toute récrimination contre ce modérantisme et inadéquate toute accusation de récupération.

⁴ *Le troupeau aveugle* est le titre d’un livre de science-fiction de John Brunner. [NdE]

Qui regarde ces réalités d'un œil froid ne peut que frémir devant la fragilité de la cause de la liberté et se convaincre que c'est d'abord en lui-même, dans sa vie et dans une mise en œuvre collective, ici et maintenant, qu'il peut la fonder.

Vouloir sortir des rapports sociaux actuels sans mettre à bas ce système de besoins n'a aucun sens, ni théoriquement ni pratiquement. Ce qui revient à dire qu'une opposition effective à cette société n'aura de réalité que lorsque suffisamment de gens auront rompu, autant que faire se peut, intellectuellement et matériellement avec ses valeurs et ses fausses nécessités : *la question sociale n'a jamais été autre chose que celle du sens de la vie.*

C'est sur la critique de cette vie mutilée que peut se faire la démarcation entre ceux qui acceptent ses valeurs fondamentales (marchandisation, technification, mécanisation, isolement technique, goût du simulacre, fuite dans la représentation, etc.) et ceux qui les refusent. De la formation ou non de cette ligne de démarcation dépendra la naissance d'un nouveau projet d'émancipation sociale ou bien la plongée dans une barbarie inédite.

L'idéologie du progrès technique, la marchandisation de tous les rapports sociaux, l'industrialisation de la totalité de l'existence commencent pourtant à être remises en cause, après une longue occultation, hors de la confidentialité des milieux restreints rescapés des mouvements radicaux des années 1960-70. Que dans un premier temps cette critique soit partielle, réformiste, pleine d'illusions, reste sans surprise, tout dépend de ce qu'elle deviendra dans les années qui viennent. Et c'est là naturellement que le travail critique proprement théorique conserve tout son rôle classique comme moteur, aiguillon et disqualification de la pseudo-critique.

En revanche, si parler d'un projet d'émancipation sociale a encore un sens, cela veut dire que la nécessité de se désincarcérer de la somme croissante des contraintes techniques et sociales produites par la société industrielle ne se réduit pas à un séduisant projet intellectuel mais peut devenir un besoin social de masse.

On sait au moins qu'il l'est négativement. Sous une forme désormais pathologique, le besoin irrépressible de fuir la matérialité de la vie quotidienne par les réalités virtuelles, les drogues et les maladies

mentales relègue la recherche compulsive de divertissement et le tourisme de masse au rang d'inoffensives névroses de la société du spectacle naissante.

C'est cette sorte de pari que nous sommes contraints de faire et qui nous éloigne de toute forme de gauchisme recomposé, ânonnant sempiternellement les mêmes vérités mortes, car sans usage, sur le capitalisme, la mondialisation, l'hégémonie américaine ou le danger fasciste. Réalités ou fantasmes qui restent de toute façon hors d'atteinte de la magie du verbe et de l'indignation creuse.

Au contraire, si la lutte de ces dernières années contre le génie génétique a eu un tel retentissement, a été une telle bouffée d'air frais, c'est parce qu'elle s'est déclarée là où on ne l'attendait pas, sur un terrain très concret, avec un objectif réaliste. Qu'elle a été déclenchée par des protagonistes plus ou moins obscurs mais qui avaient su tous au cours de ces années de reflux construire des bases solides pour leur autonomie matérielle et intellectuelle. Et qu'enfin, malgré tout le confusionnisme plus ou moins intéressé d'un citoyennisme qui se cherchait encore, ce sont bien *deux conceptions de la vie*, à tous les sens du terme, qui ont connu là leur premier affrontement. C'est dans de telles escarmouches (mais y a-t-il d'autres forces pour autre chose ?), que les idées deviennent pratiques, progressent et se diffusent.

La société industrielle achevée apparaît tout sauf stable, contrainte par ses nécessités internes de bouleverser sans cesse les conditions de vie, elle ne peut qu'ouvrir de manière imprévisible des occasions de conflit, par des résultats incontrôlés ou des menaces tangibles sur ce qui reste de stabilité dans un monde devenu hostile.

On peut toujours dire que c'est sur le changement que porte le conflit social potentiel de notre époque mais c'est d'abord *contre tous les changements imposés* par la société actuelle, porteurs de dégradation et d'abaissement de la condition humaine qu'en se dressant on peut prendre conscience des besoins essentiels à une vie digne de ce nom.

En certaines circonstances extrêmes, le projet de réinventer la vie se simplifie considérablement. En Kabylie ou en Argentine, pour des causes très diverses, des populations entières sont contraintes de reprendre en main les conditions de leur existence, la première

d'entre elle étant le dialogue social sans médiation et la capacité de retrouver des formes d'organisation non hiérarchiques. Ce que deviendrons de telles tentatives éclairera une question fondamentale de notre époque : la capacité de l'humanité, formatée diversement à l'inconscience historique et à l'irresponsabilité sociale, à reprendre son destin en main.

De tels problèmes, à cette échelle, ne semblent pas devoir se poser dans un avenir proche dans les nécropoles de l'aliénation que sont devenus les pays industriels européens. La conjonction d'une pyramide des âges penchant nettement vers le silence des cimetières, comme une preuve génétique de leur absence d'avenir, l'effet de la division mondiale du travail, éloignant des yeux son côté concret, sale et conflictuel, l'usine, et la désintégration sociale des anciennes classes dangereuses, tout donne à penser que les prochains conflits d'importance ne se dérouleront pas ici. A moins de souscrire aux pronostics d'humoristes radicaux pour lesquels l'aliénation absolue provoque inmanquablement une révolte absolue et qui attendent donc la réalisation de l'art et de la philosophie dans les halls des cités qu'ils ne fréquentent pas.

La résistance dans de telles conditions doit se préparer à durer et puisqu'elle a peu à attendre d'une telle société, elle doit tendre à conserver, là où c'est possible et à recréer là où il n'y en a plus les conditions d'une sécession active.

Quelles seront ses formes, il est trop tôt pour le dire car il s'agit pour l'instant, malgré quelques tentatives, bien plus d'une nécessité, quoique assez couramment partagée, que d'une réalité. On peut seulement dire ce qu'elles ne seront pas : militantes ou communautaires sur le modèle des années 1970. Si l'on peut trouver dans le passé des formes de résistance offensives plus réalistes, c'est plutôt du côté des sociétés de pensée des XVIII^e et XIX^e siècle, des associations d'entraide, des réappropriations individuelles ou collectives de savoirs négligés ou de formes de collectivités plus organiques, agricoles ou artisanales qu'il faut se tourner.

De toute façon, si une telle tendance se confirme, c'est surtout le côté expérimental plus que les références historiques, la part de nécessité plus que l'abstraction d'un projet historique à long terme

qui seront les moteurs de la fondation durable d'un archipel d'oasis dans la société en décadence.

Le côté heureusement imprévisible de l'histoire dira alors si cela a servi seulement à préserver des formes résiduelles d'humanité où s'il s'est agit d'un des tremplins très provisoires nécessaires à une reprise du processus d'humanisation interrompu brièvement par l'industrialisation du monde.

Jacques Philipponneau,
mai 2002.

Membre de la revue *Encyclopédie des Nuisances*.

Paru dans *In extremis*, bulletin de liaison et de critique anti-industrielle n°2, été 2002.



Autonomie et délivrance

Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles

Penser l'émancipation implique deux choses : d'une part, analyser les pouvoirs qui nous oppressent et les manières dont ils exercent leur emprise sur nos vies ; d'autre part, penser la manière dont il faudrait organiser nos vies pour ne plus avoir à se soumettre à eux. Car l'émancipation, comme l'étymologie du terme nous l'indique, est un processus supposant la sortie d'une tutelle (*ex-mancipare*) et, corrélativement, l'accès à la liberté, à l'autonomie. Penser l'émancipation, c'est penser les deux termes de ce processus : les nouvelles formes de la domination et, conjointement, celles de la liberté.

C'est ce que je vous propose de faire aujourd'hui, en nous concentrant sur le second moment de la réflexion, sur les formes de liberté.

Pourquoi ? D'une part, parce que le premier moment, l'analyse de la domination, me semble avoir jusqu'ici plus retenu l'attention de la pensée critique que le second, abandonné de ce fait aux idéologues du libéralisme. D'autre part, parce que je suis persuadé que l'impasse historique dans laquelle nous nous trouvons, et notre impuissance à en sortir, sont intimement liées à cette absence de réflexion critique sur la liberté. Enfin, parce que tout montre que le sens de la liberté s'est grandement modifié, et même obscurci, ces dernières décennies – c'est du moins ce que suggère « l'affaire Snowden » et le peu de réactions qu'elle a provoquées, comparé avec celles suscitées en France par le simple projet « Safari » de croisement des fichiers dans les années 1970.

Il s'agira donc de repenser les formes que prend la quête de liberté à notre époque, ma thèse étant qu'elle est partagée entre le fantasme de délivrance et le désir d'autonomie, l'aspiration à être déchargé de certaines contraintes et celle à les prendre soi-même en charge. Mais pour saisir le sens de ces aspirations opposées, il faut d'abord repartir de l'histoire de la domination et de ses formes spécifiquement modernes.

Les formes modernes de domination, spécifiquement anonymes

Je pars de l'idée que les formes modernes de domination ont pour caractéristique d'être « impersonnelles » ou « systémiques », par opposition aux formes traditionnelles de domination, qui lient des individus à titre personnel. C'est une idée relativement classique que l'on retrouve chez Marx, dans ses réflexions sur le fétichisme de la marchandise (qui fait que les rapports sociaux prennent la forme de rapports entre choses) et sur l'aliénation (au sens où les humains sont dominés par les forces impersonnelles qui résultent de la coagulation de leur activité). On la trouve aussi chez Max Weber, pour qui la forme typiquement moderne de domination, la domination bureaucratique, est définie comme impersonnelle au sens où elle s'exerce « sans considération de la personne ». Elle traverse ensuite toutes les analyses de la réification, de Lukacs à Marcuse en passant par Adorno.

Je ne vais pas développer cette idée que j'ai explicitée ailleurs, à la fois dans un article sur la réification ¹ et dans *La Fabrique des derniers hommes*, un livre qui réactualise les diagnostics historiques des premiers sociologues allemands ². Je voudrais seulement rappeler que tous ces concepts : domination impersonnelle, fétichisme, réification, aliénation, permettent de penser les formes de domination qui caractérisent l'âge moderne, en lien étroit avec la division croissante du travail social et l'échelle de plus en plus vaste à laquelle nos

¹ Voir « Rationalisation et réification chez Max Weber », in *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, sous la direction de Vincent Chanson, Alexis Cukier et Frédéric Monteferrand, La Dispute, 2014, p. 119-145.

² Voir *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Weber, Simmel et Tönnies*, La Découverte, collection « Théorie critique », Paris, 2012.

activités sont organisées. Elles se manifestent sous la forme de contraintes systémiques (la concurrence sur le marché) et d'organisations (entreprises privées, administrations publiques, institutions internationales) sur lesquelles les individus comme les peuples n'ont plus guère de prise, et dont ils sont devenus complètement dépendants au quotidien – liens de dépendance matérielle qui verrouillent leur domination.

Bien sûr, dire que les formes spécifiquement modernes de domination sont anonymes ne signifie pas qu'il n'y ait personne derrière (pour les mettre en place et en profiter), ni que les formes personnelles de domination aient toutes été éradiquées aujourd'hui.

Repenser l'émancipation à l'heure des dominations anonymes

Si l'on accepte ce diagnostic du monde moderne, alors penser l'émancipation aujourd'hui suppose de se demander comment s'affranchir de ces formes impersonnelles de domination. Or, cela implique de *repenser l'émancipation* dans la mesure où la mise en place des médiations qui définissent ces formes de domination a été vécue comme une certaine forme d'émancipation et même présentée comme le grand mouvement historique d'avènement de la liberté des modernes, celui grâce auquel les individus se sont affranchis des aspects les plus pénibles du travail physique et de la vie collective. En effet, la mise en place d'un marché des biens et du travail, en lien avec la division du travail social et le développement technique, a permis et favorisé le desserrement des contraintes corporatives, communautaires et familiales sur l'individu – voir les célèbres analyses de Simmel sur les effets libérateurs, pour l'individu, de la marchandisation généralisée³. De même, la mise en place des structures bureaucratiques de l'Etat moderne a permis de niveler les conditions et de limiter l'arbitraire seigneurial – et a donc été vécu comme une certaine forme de liberté, celle liée à « l'Etat de droit », à l'universalité de la loi.

³ Voir Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. S. Cornille & Ph. Ivernel, PUF, Paris, 1987.

Bref, les vecteurs modernes de liberté ont fait le lit des nouvelles formes de domination. Il serait tentant de ne voir ici qu'une fatalité « dialectique » voulant que, de manière inexorable, les instruments d'émancipation se transforment en outils d'oppression – c'est-à-dire comme ce que Rorty appelle une *sequence of hammer-into-chains*⁴. Mais ce serait présupposer une univocité du concept de liberté quand bien même on sait qu'il a pris des formes historiques différentes – que l'on songe à la fameuse opposition de Constant entre la liberté des Modernes et la liberté des Anciens. C'est aussi accepter sans le questionner le grand récit de l'avènement de la liberté des Modernes. Ce n'est donc pas cette voie que je suivrai, mais celle d'une interrogation historique sur l'évolution du sens de la liberté et d'un questionnement politique sur la valeur respective des différentes formes qu'elle a prise.

Une piste nous est indiquée par le fait que, dans les deux étapes de cette séquence « dialectique », le concept implicite de liberté ne peut être le même puisque les pouvoirs à abattre ont changé de forme. Dans le premier temps, on s'affranchit des contraintes et limites imposées par la nature et l'inscription dans des formes primaires de socialisation (famille, village, voisinage); et cet affranchissement passe par un élargissement de la coordination sociale liée, d'un côté, au progrès technique (qui stimule la division du travail) et, d'un autre côté, à l'affaiblissement de ces formes communautaires d'organisation. Dans le second temps en revanche, les pouvoirs oppresseurs ne sont plus ceux de la nature ou de la communauté, mais justement ceux qui résultent de l'élargissement de l'échelle à laquelle les activités sont organisées : ce sont les formes dites secondaires de socialisation (Etat, marché, organisations) qui véhiculent les formes impersonnelles de domination.

Il en résulte deux visions différentes de la liberté : dans le premier cas, elle consiste pour l'individu à être délivré des limites et nécessités imposées par la nature et les formes de vie communautaire ; en ce sens, tout ce qui permet de dépasser ou repousser ces contraintes favorise la liberté comme absence de limites, comme délivrance. Dans le second cas, la liberté suppose au contraire de reprendre en main sa

⁴ Expression de Richard Rorty à propos de Marx et de Foucault in : « Habermas, Derrida, and the functions of Philosophy », *Revue internationale de philosophie*, 194/1995, p. 453.

vie et ses activités plutôt que s'en décharger au profit d'institutions ou de médiations qui nous dépassent et finissent par nous imposer leurs exigences – et ici, il s'agit de les prendre en main afin de pouvoir en déterminer le contenu et les limites : c'est la liberté comme autonomie, comme autodétermination. Dans un cas, c'est être délivré d'une charge, déchargé d'une nécessité ; dans l'autre, c'est au contraire reprendre quelque chose en main ou en charge, se charger soi-même de la chose en question – et l'on sait que le concept de charge, de la République romaine jusqu'aux communautés zapatistes actuelles, est au cœur du projet d'autonomie et d'autogestion.

L'insuffisance de la conception moderniste de l'émancipation ne tient donc pas à ce qu'elle serait individuelle et non collective (pour moi, une conception exigeante de la liberté croise forcément ces deux dimensions), mais à ce qu'elle mobilise le fantasme de délivrance qui a fait le lit des formes impersonnelles de domination. Pour en sortir, il faut remettre en valeur la liberté comme autonomie (individuelle et collective). Je voudrais désormais donner quelques éléments de généalogie de ces deux concepts pour préciser ce que signifie cette critique du fantasme de délivrance au nom de l'idéal d'autonomie.

Le fantasme de délivrance

J'emprunte le concept de délivrance au contexte religieux de la conception du salut comme *dépassement radical des maux liés à la condition humaine sur terre*.

Ouvrons la Bible : à l'origine, l'humanité vivait loin de tout soucis dans le Jardin d'Eden, elle ne connaissait ni le mal ni la souffrance, ni le travail ni la nécessité politique de s'organiser avec les autres. Mais elle transgresse la loi divine (c'est le péché originel). Dieu la chasse du paradis (c'est la Chute) et la soumet à trois malédictions qui, au fond, définissent sa nouvelle condition, déchue, sur terre : le travail physique (« A la sueur de ton front tu gagneras ton pain »), la souffrance liée à la vie et notamment à l'accouchement (« Dans la douleur tu enfanteras »), la mort (« Poussière tu redeviendras poussière »). A quoi il faut ajouter une quatrième malédiction, implicite : celle de la lutte, du pouvoir, de la violence – en bref, celle

de la politique (« Avec les autres tu devras t'organiser ») ; elle est implicite dans la mesure où, même si elle n'est pas formulée explicitement comme les précédentes, elle caractérise bien la vie sur terre par opposition à la situation édénique ou paradisiaque, où l'humanité est déchargée de ce fardeau par la bienveillante théocratie divine ; et dans la mesure où, pour les chrétiens, l'obligation de se soumettre au pouvoir politique, même violent (« tu rendras à César ce qui lui appartient »), est bien l'une des punitions divines consécutives à la Chute.

La vie sur terre étant maudite, les chrétiens rêvent d'un dépassement radical de la condition terrestre, d'un retour au paradis perdu. Mais hormis certains courants millénaristes qui rêvent de réaliser le paradis sur terre, de fusionner les deux cités (céleste et terrestre), les deux règnes (Dieu et César), ce dépassement se situe dans « l'au-delà » de la vie terrestre, où l'on sera délivré du mal et de toutes les sources de peines : le travail, la politique, la douleur et la mort. La vraie vie, la vraie liberté ne commence qu'après la mort, une fois délivré des limites que la nature nous impose, en tant qu'êtres vivants.

Se délivrer de la pénibilité du travail, abolir la souffrance physique, repousser la mort et ne plus avoir besoin de « faire avec les autres », avec toute la conflictualité que cela suppose d'affronter et de dépasser : ces quatre fantasmes continuent de hanter nos sociétés et notre idée de la liberté. Si l'on y réfléchit bien, on verra qu'ils travaillent profondément la croyance au Progrès, constitutive de la modernité : ce qu'on attend du Progrès, c'est qu'il nous délivre du labeur, de la douleur et même des difficultés de la vie collective (fantasme d'un « gouvernement des savants », d'une « machine à gouverner » prenant les décisions de manière automatique et cybernétique, de « l'individualisme apolitique » prétendant se passer des autres, etc.). En tout cas, c'est ce que ne cesse de nous faire miroiter le progrès technoscientifique. C'est en effet cette idée de la liberté que l'on retrouve dans la quête technoscientifique : dépasser les limites de la condition humaine ou, comme le disait Francis Bacon (1561-1626), « Nous allons avec la science effacer le péché originel » ⁵. La mécanique et la robotique travaillent à nous délivrer de toute tâche

⁵ Francis Bacon, ref ?

manuelle et de tout effort physique. La médecine et les biotechnologies nous promettent d'abolir la souffrance et de repousser la mort. Et grâce à la cybernétique et à l'internet, on pourrait même être délivré des autres et des difficultés à faire avec. Tout cela est bien résumé dans la version 2.0 du programme technocratique et scientiste, le transhumanisme, dont les idéologues annoncent la « mort de la mort » et l'abolition de la « condition inhumaine »⁶.

Tous ces fantasmes « bibliques » ne sont pas propres à l'Occident : en fait, ils ont hanté bien d'autres cultures, sous des formes évidemment diverses. On les retrouve par exemple dans le messianisme des indiens amazoniens tupi-guaranis, dont certaines tribus vivent depuis des siècles en quête de la « Terre-sans-mal » où l'on ne connaît « ni faim, ni maladie, ni mort »⁷. On les retrouve aussi dans le bouddhisme qui promet de délivrer ses fidèles des maux lié au cycle infini des réincarnations, du désir et de l'agitation du monde, et prescrit de se déprendre de toute inscription dans le monde : comme le christianisme, c'est une religion qui détourne plutôt de la politique, car la vraie liberté est toute « intérieure ». Le rejet de toute inscription dans le monde se traduit même, dans le jaïnisme⁸ (autre « religion du salut-délivrance »), par le refus de tout enracinement social : les moines avaient ainsi l'obligation d'aller de village en village sans jamais pouvoir se poser nulle part, afin de se délivrer de tout attachement à ce monde⁹. Quelque part, cette idée que la « vraie liberté » suppose de ne s'inscrire nulle part se retrouve dans l'apologie postmoderne du nomadisme sans attache et de la vie hors-sol, mais sous perfusion technologique – on sait qu'informatique et spiritualité *new âge* font bon ménage.

⁶ Voir Ollivier Dyens, *La condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*, Flammarion, Paris, 2008 et Laurent Alexandre, *La mort de la mort*, JC Lattès, 2011.

⁷ A ce propos, voir Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971, p. 203-209.

⁸ Jaïnisme du sanskrit Jina, « vainqueur du soi », est une des plus anciennes religions, originaire de l'Inde [NdE].

⁹ A propos des « religions de salut-délivrance » comme le bouddhisme et le jaïnisme, voir Max Weber, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. I. Kalinowski et L. Lardinois, Flammarion, Paris, 2003, notamment p. 335 : « Les règles jaina classiques imposaient au moine de devoir errer sans répit de lieu en lieu, afin de se préserver de toute implication dans des relations et des attaches personnelles ou locales ».

Compte tenu de leur force et de son lien à l'idéologie du progrès, faut-il s'étonner de retrouver ces fantasmes de délivrance au cœur du projet socialiste ? Compte tenu de ses connotations chrétiennes, il est certes surprenant de retrouver ce terme sous la plume de Louise Michel, qui en appelle à une « délivrance générale » des misères de la vie et, confiante dans « le progrès sans fin et sans bornes », donne à la société socialiste à venir des airs de SF (quand elle fait l'hypothèse de « superbes villes » sous-marines ou – réminiscence biblique de la Jérusalem céleste – « dans les airs ») ¹⁰. Si Marx et Engels parlent quant à eux le langage laïc de la liberté, la manière dont ils envisagent cette dernière évoque aussi certains aspects du fantasme de délivrance. Ainsi, il y a dans leur conception du communisme l'idée d'un dépassement de la conflictualité et de la politique : parler de « société sans classe » fait miroiter une société sans conflits où l'« administration des choses » pourrait se substituer au « gouvernement des hommes » ¹¹. Surtout, ils relient la mise en place de ce « règne de la liberté » au progrès des forces productives, de l'industrie et du commerce, qui en serait même la condition *sine qua non*. Comme l'affirme Marx dans *L'Idéologie allemande*, pour contrer l'idéalisme de certains jeunes hégéliens faisant peu de cas des contraintes matérielles :

« On ne peut abolir l'esclavage sans la machine à vapeur [...] ; on ne peut, en général, libérer les hommes tant qu'ils ne sont pas capables de se procurer nourriture et boisson, logement et habillement en qualité et en quantité complètes. Acte historique et non pas mental, la « libération » est le fait de conditions historiques, du niveau de l'industrie, du commerce... » ¹²

Autrement dit, il faut d'abord être délivré des nécessités matérielles pour pouvoir se libérer de l'oppression sociale. La liberté est donc conçue comme le dépassement du « règne de la nécessité » : c'est seulement quand tout sera présent en abondance que les conditions seront remplies pour dépasser toutes les formes de domination – la

¹⁰ Voir Louise Michel, *Prise de possession* (1890), Jean-Paul Rocher, Paris, 1999, notamment p. 26-27 et 61-66.

¹¹ Voir Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Cette formule est empruntée à Saint-Simon.

¹² Karl Marx, *L'idéologie allemande*, cité d'après le recueil *Philosophie* établi par M. Rubel, Gallimard (Folio), 1982, p. 310.

délivrance par l'abondance. Et ce dépassement de la nécessité est envisagé comme celui de l'histoire.

Cette idée de la liberté comme abolition de la nécessité travaille aussi la pensée de Marcuse, en y produisant des tensions extrêmes. Car Marcuse est l'un des marxistes qui a le plus clairement vu que le développement technologique verrouille la domination anonyme dans la société industrielle avancée, puisqu'il assure l'intégration totalitaire de tous les éléments sociaux en les rendant dépendants de la bonne marche du système. Mais dans la mesure où il conserve l'idée que la liberté consiste dans le dépassement de la nécessité, il ne parvient pas à tirer toutes les conséquences politiques de son analyse de la technologie moderne, espérant même qu'elle se renverse, via l'automation, en vecteur d'une émancipation totale, sans expliquer plus que Marx comment les formes impersonnelles de domination qui vont avec la technologie pourraient se dissoudre avec sa reprise en main communiste¹³.

Bien sûr, il serait faux de dire que la conception socialiste de la liberté se résume à ces thèmes faisant signe vers l'idée de délivrance. Il y a aussi chez tous ces auteurs un appel très net à l'autonomie comme prise en main, par les humains eux-mêmes, des moyens de production et, plus largement, de leur destin (« l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes »). Mais il y a aussi, en tension avec ce désir d'autonomie, le rêve d'une abolition des contraintes constitutives de la condition humaine – et ce rêve scientifique a pesé un poids déterminant dans les orientations politiques du socialisme, en le convertissant à un productivisme industriel incompatible avec la liberté individuelle et collective (puisqu'il suppose une centralisation et un renforcement du pouvoir, comme toutes les expériences communistes du XX^e siècle l'ont montré). Malgré tout, cette vision de la liberté comme délivrance est toujours très forte dans l'imaginaire socialiste ; elle est même assumée avec humour dans une affiche des jeunes socialistes allemands où l'on voit un chien flottant en l'air, avec le slogan : « Sous le communisme, même les chiens peuvent voler ».

¹³ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (1964), trad. M. Wittig, Minuit, Paris, 1968, notamment p. 151-152 et p. 167 et suiv.

L'idéal d'autonomie

Derrière l'autonomie que j'ai opposée à la délivrance, ce n'est pas le concept kantien d'autonomie (morale) qu'il faut voir mais plutôt la *Selbstständigkeit*, la capacité à se prendre en charge, individuellement et collectivement, au lieu de s'en remettre à des organisations extérieures qui, inévitablement, finissent par prendre en main la gestion de nos vies. C'est l'autonomie comme autogestion, en soulignant que cette dernière suppose un minimum d'indépendance matérielle, de maîtrise directe sur les conditions de vie et de travail.

La meilleure manière de montrer le lien entre cette idée d'autonomie et la liberté est de repartir de Marx et de Weber. Marx a montré qu'au principe du capitalisme, il y a la « séparation des travailleurs avec les moyens de production »¹⁴ : c'est seulement à partir du moment où les populations ont été privées des moyens matériels d'assurer leur vie que le capitalisme a pu les réduire en servitude salariale. Bien sûr, cette logique de domination par l'expropriation n'a cessé ensuite de se répéter. Voilà pourquoi Weber peut généraliser l'idée de Marx en soulignant à quel point le renforcement de la domination à l'âge moderne passe, dans tous les domaines, par la perte de contrôle sur les moyens concrets de vivre et travailler. Partout, *la dépossession conditionne une domination croissante* : peu à peu, les individus sont dépossédés, désormais par de grandes organisations centralisées, des moyens qui assuraient leur « autonomie relative ». On le voit partout, dans la sphère de la guerre (l'autonomie des chevaliers ou des hoplites était liée à ce qu'ils possédaient leurs armes et pouvait donc s'opposer au chef) ou de la science (le chercheur d'aujourd'hui n'est plus propriétaire de ses moyens de production et, comme l'ouvrier à l'usine, son travail est de plus en plus contrôlé)¹⁵.

On comprend dès lors mieux que l'indépendance matérielle, comme condition de l'autonomie dans nos activités et dans nos vies, ait pu être conçue comme une composante indispensable de la liberté. Cet

¹⁴ Karl Marx, *Le capital*, Livre 1, chapitre sur l'accumulation primitive.

¹⁵ Max Weber, *Œuvres politiques*, p. 324-325.

idéal est au fondement de la tradition républicaine avec sa valorisation de la petite propriété, des pratiques d'autoproduction (par opposition à l'apologie libérale du commerce) et des milices populaires (par opposition aux armées permanentes qui déchargent les citoyens d'avoir à assumer l'exercice de la violence)¹⁶. Il est aussi à la base de l'idée, longtemps dominante, que le salariat est incompatible avec la liberté : on la retrouve dès la révolution anglaise de 1641-1649, notamment chez les Diggers qui condamnaient le fait de « travailler pour autrui, que ce soit contre un salaire ou en lui versant un loyer »¹⁷, puis dans les mouvements socialistes et anarchistes du XIX^e siècle qui aspiraient à « l'abolition du salariat ». Cette idée était tellement partagée qu'elle a pu être retournée par la bourgeoisie, une fois au pouvoir, contre les classes populaires, pour priver les domestiques et les salariés des droits politiques constitutifs de la pleine liberté (voir la notion de « citoyen passif »).

Une étonnante convergence de vue entre romains et étasuniens, par-delà deux millénaires, atteste de l'importance politique de cette question de l'indépendance matérielle – aussi étonnante que celle entre le jaïnisme et le nomadisme postmoderne. Plusieurs siècles avant J-C, la première distinction juridique romaine classait les choses en deux grandes catégories. D'un côté, il y avait les *res Mancipi* que l'on ne pouvait céder sans passer par une cérémonie publique devant témoins (la mancipation) ou magistrats : les fonds de terre et les maisons situées en Italie, qu'il s'agisse de terres ou de maisons ; les esclaves et certains animaux domestiques, ceux « recevant le joug sur le col ou sur le dos » (c'est-à-dire les bêtes de trait) ; les servitudes sur les terres italiques (droit de chemin, de passage ou d'aqueduc). De l'autre, il y avait les *res nec Mancipi* qui pouvaient être transmises sans formalité : les autres animaux comme le bétail, la basse-cour, les animaux de compagnie, les bêtes féroces (ours, lion) ou d'origine étrangère (chameau, éléphant) ; l'or et l'argent ; les terres et les maisons non romaines ; toutes les choses incorporelles (les droits) hormis les servitudes précédemment évoquées. Quelle est la logique de cet inventaire à la Prévert ? Manifestement la suivante : le

¹⁶ Voir John-Greville-Agard Poccock, *Le moment machiavélien*, PUF. Cf. aussi Simmel sur les nobles écossais, dans *Philosophie de l'argent*.

¹⁷ Gerrard Winstanley, *L'Etendard déployé des vrais niveleurs* (1649), trad. B. Fau, Allia, Paris, 2007, p. 39.

paterfamilias, malgré tout le pouvoir que lui donnait le droit romain, ne pouvait sans formalité céder les biens assurant la liberté de ses descendants, c'est-à-dire leur autonomie matérielle (terres et bêtes de traits) ainsi que l'accès à la pleine citoyenneté (propriétés italiques)¹⁸.

Plus de 2000 ans après, lors de la Guerre de sécession aux USA, un certain nombre d'abolitionnistes ont critiqué l'idée qu'il suffirait d'accorder la liberté juridique formelle aux esclaves : si on ne leur donnait pas les bases matérielles de la liberté, c'est-à-dire les moyens de subvenir à leurs besoins, ils seraient contraints de se vendre à leurs anciens propriétaires et la liberté promise ne serait qu'un leurre. Ces moyens matériels étaient à leurs yeux *40 acres and a mule* - de la terre et une bête de somme pour la travailler, comme chez les Romains. Pendant un premier temps, ce fut parfois accordé aux esclaves, mais finalement, ils durent racheter tout cela à leurs anciens propriétaires, et les noirs formellement affranchis n'eurent d'autre choix que d'endurer un nouveau siècle d'exploitation agraire et de ségrégation raciale dans les Etats du Sud, ou de migrer vers le Nord où les industriels les attendaient bras ouverts pour les exploiter dans leurs usines...

Cet idéal d'autonomie basée sur l'indépendance matérielle, avec ce qu'il implique en termes de critique du salariat et de valorisation de l'autoproduction, s'est largement émoussé aujourd'hui, au moins au regard de ces années 1970 où il a nourri la révolte contre le capitalisme, le salariat et les partis. La plupart des gens n'en ont plus qu'un vague souvenir, dans le rapport aux parents : pour s'affranchir de la tutelle de ses parents, il faut être indépendant d'eux au plan matériel (ici financier). Mais il ne vient plus guère à l'esprit que la société industrielle toute entière, sorte de *big mother*, tient chacun de nous dans une tutelle nourricière semblable, en raison de notre dépendance matérielle totale à son égard. Ni que la manière dont

¹⁸ A ce propos, voir Jean-François Brégi, *Droit romain. Les biens et la propriété*, Ellipses, Paris, 2009, p. 53-55. L'interprétation de cette classification est controversée. Brégi, après avoir lui-même souligné que les *res Mancipi* sont « des biens de valeur économique majeure dans le cadre d'une exploitation agropastorale » (p. 54), penche quant à lui pour une autre interprétation : les *res Mancipi* seraient celles soumises directement au pouvoir du chef de tribu dans la mesure où elles ont une importance collective, notamment militaire. Pour d'autres, ces biens composeraient la propriété quiritaire, réservée aux seuls citoyens romains (voir Michèle Duclos, *Rome et le droit*, Librairie générale française, 1996, p. 70).

nous pensons nous « émanciper » de nos parents, en général par le salariat, était considérée il y a peu de temps encore comme une forme d'asservissement insupportable.

Conclusion :

Snowden et Notre-Dame des Landes

L'imaginaire de l'autonomie, si fort à l'époque moderne, a finalement été supplanté par celui de la délivrance – mais sous une forme laïque : la délivrance par l'abondance et la technoscience. Cette évolution tient aux progrès du productivisme industriel et de la division du travail : ils ont détourné les populations de l'idée de faire elles-mêmes les choses nécessaires à leur vie et les ont persuadé, à grand renfort de propagande (notamment publicitaire), qu'il valait mieux *faire faire* le maximum de choses (des biens de consommation courante à l'éducation de nos enfants) par d'autres instances, censées être plus professionnelles, plus « expertes ». Au final, il en résulte cette dépendance totale à l'égard du système capitaliste qui explique largement notre impuissance à changer la donne à l'heure où, pourtant, nous savons que renverser ce système est pour l'humanité une question de vie ou de mort. Pour faire ne serait-ce qu'un pas en ce sens, il me semble indispensable de revivifier l'imaginaire de l'autonomie et de ne plus se laisser leurrer par les promesses de délivrance : face à celles que chercheurs, ingénieurs, politiques et marketers nous servent *ad nauseam* aujourd'hui, il faut rester méfiant voire s'opposer, car c'est dans leur sillage que les formes anonymes de domination se sont constituées. En guise de conclusion, je voudrais montrer la pertinence de la distinction que je propose en analysant deux types de discours dont les paradoxes s'éclairent à la lumière de l'hypothèse que je viens d'exposer : le discours sur la révolution informatique et celui sur la crise climatique.

La différence entre la quête d'autonomie et le désir de délivrance apparaît clairement dans un lieu commun assez répandu à propos des nouvelles technologies informatiques : celui de l'union paradoxale de liberté et de contrôle que ces technologies rendraient possible. On s'offusque d'autant plus des « possibilités de surveillance » offertes

par ces nouvelles technologies qu'on les considère par ailleurs comme foncièrement « émancipatrices ». Pour le dire avec la revue *Multitude* : « La plus grande liberté est désormais la condition paradoxale du contrôle le plus sournoisement efficace »¹⁹. Car en effet, on ne peut pas informatiser l'ensemble des activités sociales sans générer automatiquement des flots d'informations ; et il serait naïf de croire que les puissants et les gouvernants se passeraient de les utiliser pour affermir leur domination. Tout cela est désormais connu, c'est la leçon de l'affaire Snowden.

S'il y a ici paradoxe, c'est que cette doxa joue sur deux idées différentes de la liberté : l'idée classique de la liberté, incompatible avec le contrôle ; et une autre conception de la liberté qui, loin de s'opposer au contrôle, le rendrait au contraire possible. Quelle est donc cette « liberté » ? Les « critiques » en question ne le précisent jamais, entérinant sans le questionner le présupposé répandu que ces technologies élargissent les espaces de liberté, quand bien même elles rendent caduques les libertés civiles de base (notamment liées à l'idée de vie privée). Mais si l'on y réfléchit bien, on retrouve ici le fantasme de délivrance : ce que ces technologies permettent et promettent, c'est de repousser tout un ensemble de micro-contraintes du quotidien en épargnant certains efforts, notamment en permettant d'avoir accès à tout sans sortir de chez soi ; c'est aussi d'élargir le domaine des possibles en repoussant les contraintes « naturelles » liées à la condition humaine, notamment celles qui font que nous sommes un corps inscrit dans un espace temps limité, avec une identité définie.

Venons-en pour finir à la question de la crise écologique : face à cette situation, un discours se dégage de plus en plus nettement, qui plaide en faveur d'une inévitable restriction des libertés (de consommer, de se déplacer en avion, etc.), au point d'en appeler parfois à la mise en place d'une « dictature verte ». Or, ce qui est surprenant, c'est que dès que l'on va sur le terrain où se mène les luttes écologistes (les « camps action climat », les espaces en lutte

¹⁹ Revue *Multitudes*, n°40, Hiver 2010, éd. Amsterdam, p. 51. Cette citation est manifestement la reprise d'une formule d'Éric Sadin, *Surveillance Globale. Enquête sur les nouvelles formes de contrôle*, Climats, Paris, 2009, p. 119 : « La plus grande liberté est la condition paradoxale et contemporaine de la plus grande surveillance ».

contre les grands projets prédateurs comme Notre-Dame des Landes), on constate une chose : les militants n'y appellent pas à restreindre les libertés, mais à regagner une liberté que le système étatique et capitaliste nous a ôtée, par le biais de la technologie et de la consommation. Et cette liberté n'a rien à voir avec le fait d'être déchargé des nécessités et des limites liées à la vie sur terre : se construire un habitat, produire ses subsistances, veiller à sa santé, s'organiser avec les autres pour faire face à tout cela, etc. Au contraire, il s'agit d'en assumer individuellement et collectivement la charge : ne plus les déléguer à des organisations (entreprises, administrations, partis) qui finissent par nous dicter leurs intérêts, mais les reprendre en main. Il n'est pas étonnant que le terme qu'ils ont choisi pour désigner cette liberté à reconquérir est celui d'autonomie, sur les deux plans de la vie matérielle et de l'organisation politique.

Aurélien Berlan,
février 2014.

Intervention au II^e colloque international "Penser l'émancipation" sur le thème
« Théories, pratiques et conflits autour de l'émancipation humaine », à l'Université
Paris-Ouest Nanterre, du 19 au 22 février 2014.



Annie Gouilleux

Si vous n'aimez pas ce monde, vous devriez en voir quelques autres...

...Et lire *La Lampe hors de l'horloge, Éléments de critique anti-industrielle*, paru aux Éditions de la Roue en 2014 ¹.

Mieux vaut le dire d'emblée, il s'agit d'un exercice de lecture exigeant dont la condition première est de souscrire à un constat qui, s'il n'est pas nouveau, n'en est pas moins déprimant puisqu'il s'agit d'un « *désastre accompli* » qui ne se limite pas à la destruction physique du monde (catastrophe de Fukushima, par exemple) car il gangrène l'esprit humain dont la conscience même, le désir de liberté et la volonté de résister s'amenuisent quand ils n'ont pas totalement disparu. Pour le lecteur déjà convaincu de la justesse de ce constat, ceci ne présente pas de difficulté intellectuelle, et si de surcroît on aime la langue la langue française, on ne boude pas son plaisir.

La première difficulté provient peut-être de la composition de l'ouvrage : trois textes denses qui, à première (et courte) vue, ne semblent pas avoir de lien, ce qui est tout à fait faux ; et si j'ai choisi d'intituler ma recension « *si vous n'aimez pas ce monde, vous devriez en voir quelques autres* », phrase reproduite dans le corps du premier texte et attribuée à Philip K. Dick, c'est parce qu'elle traduit bien ce qui nous occupe ici.

Ces textes font appel à une somme de connaissances historiques et idéologiques variées acquises de manière livresque pour les unes, et dans la pratique pour les autres. Tout cela n'est pas forcément à la portée du premier venu (dont je suis) et requiert, à mon avis, un effort

¹ Éditions de la Roue, La Taillade, 11 150 Villasavary ; 128 pages, 8 euros.

personnel d'approfondissement, condition *sine qua non* pour visiter d'autres mondes. Ceci ne constitue en rien une critique de *La Lampe hors de l'horloge*, c'est plutôt un avertissement au lecteur pressé doté d'une culture forcément quelque peu lacunaire, et il est relativement aisé d'y remédier.

Dans l'avant-propos, les auteurs nous disent :

« Ainsi le territoire ne sera pas seulement ce non-lieu surpeuplé ou désertifié de l'aménagement et de la survie régulée, mais aussi l'habitat de la critique en acte de la vie quotidienne hors sol ; la démocratie directe ne sera pas une technique de gouvernement, mais le processus vivant d'autoformation d'un nouveau sujet historique, alors qu'aujourd'hui les révolutions naissent et meurent dans la société de masse : pour en sortir, tout est à réinventer. »

Or, inventer suppose un processus antérieur d'accumulation de connaissances et d'expériences (ou de moyens techniques pour certaines) ainsi que la volonté et la possibilité de les transmettre, à charge pour les générations suivantes de se les approprier, de les récuser ou de les adapter, de les dépasser. Il me semble que c'est ce à quoi nous invite ce premier texte qui s'attache à *« cerner avec exactitude la nature des révolutions authentiques, en tant qu'entreprises humaines, visant a minima à abattre les séparations érigées dans la sphère politique sous la tutelle de l'État. »*

On peut le diviser grossièrement en deux parties, la première élaborant une critique du futurisme (Marinetti), de textes de Rosa Luxemburg et de Simone Weil, pour les opposer dans la seconde partie à des textes libertaires d'Élisée Reclus et de Gustav Landauer, par exemple. Cette critique, plus ou moins vive selon le cas, est très argumentée et les citations sont suffisamment abondantes pour que l'on puisse suivre le raisonnement des auteurs, mais elle est aussi une invitation à la lecture ou à la relecture de certains de ces textes.

Force est de constater que l'histoire des révolutions du siècle dernier se lit plus ou moins universellement en termes du « matérialisme historique ».

« Notre propos n'est certes pas de faire œuvre d'historien, et encore moins de théoricien, mais de repérer quelques jalons des défaites passées, présentés – y compris par des individualités qui méritent le

respect – comme des “promesses de victoire” dans le monde de l’illusion révolutionnaire mais qui, refusant obstinément de se prêter aux contorsions de la “dialectique”, n’ont été annonciateurs que de nouvelles et irrémédiables déroutes dans le monde réel. »

L’analyse argumentée de certains passages de *La crise de la social-démocratie* (Rosa Luxemburg) et d’*Oppression et liberté* (Simone Weil) les amène à la conclusion suivante :

« Dans une telle conception du monde, aucun rôle ne saurait être imparti au malheureux qui n’est l’héritier d’aucun “trésor”, à l’être humain le plus ordinaire, et encore moins à la détermination de son propre sort par lui-même, qu’il soit considéré en tant qu’individu ou en tant qu’être social : les facteurs historiquement actifs [...] sont en effet le rôle historique de la bourgeoisie et celui du prolétariat, l’expansion de l’impérialisme, l’intervention des “masses”, de leur organisation et de leur élite prolétarienne [...], *excepté la résistance et l’action que pourraient mener des groupes librement constitués coalisés contre ce monde en dehors de tout système hiérarchique et bureaucratique.* »

C’est pourquoi Simone Weil ne voyait aucun moyen pour les « masses » de renverser le rapport de force.

C’est à d’autres que nous devons notre espérance, à « *ceux qui ne furent le plus souvent qu’une infime minorité, à ces libertaires qui, en dépit de toutes leurs carences théoriques ou organisationnelles réelles ou prétendues, ont maintenu la dignité de la pensée sociale contre vents et marées.* » : Max Stirner, Élisée Reclus et Gustav Landauer. À propos de ce dernier, les auteurs citent René Furth :

« Ce qui est déterminant enfin dans ses analyses critiques, c’est que l’État n’est pas seulement une machinerie politique, mais une réalité psychologique et morale ; un mode de relation entre les hommes caractérisé par la démission, la peur de la liberté, le manque de confiance en soi, et, complémentaiement, par la volonté de puissance, l’arrivisme et le mépris. D’où la formulation essentielle de son “socialisme utopique” : lutter contre l’État, c’est d’abord mener une autre vie, construire une autre culture et inventer d’autres relations. »



Inévitablement, la vie humaine s'inscrit dans un territoire, et c'est à définir cette notion essentielle, ainsi que celles de son aménagement et de sa défense, que s'attache le second texte.

« Ainsi donc, nous rencontrerons, dissimulé sous un jargon scientifique et technique, quelque chose de similaire à l'idée d'"environnement". La définition du "territoire" a été par conséquent contaminée par les intérêts économico-politiques qui se dissimulent sous elle pour tendre généralement à la réduire à un espace physique, à un vide géographique, un support, un épiderme, un paysage, un monde extérieur, et, en définitive à ce que le sociologue Marc Augé appelle un "non-lieu", même si on peut aussi le nommer "déguisement" ou "décor", à savoir : une portion d'espace sans véritable identité et sans réels habitants, où tout séjour est provisoire puisqu'en son sein tout le monde est un passant ou un client et se comporte de manière codifiée et contrôlée. De ce point de vue, le territoire serait l'opposé de la ville : opposition purement formelle, puisque la diffusion sauvage et planifiée des agglomérations urbaines qui portent improprement ce nom tend à les fusionner. Actuellement, ce qu'ils nomment "ville" est seulement un "non-lieu" habité. En fin de compte, dans une société pleinement urbanisée, où il n'y a plus de rupture claire entre la ville et ses alentours, le territoire vu par un dirigeant ne devrait plus être que le périurbain se confondant avec l'urbain dans un même espace de l'économie, autrement dit une "grande usine" où il s'oppose seulement aux masses qui l'occupent. Ce n'est pas ce qu'il était, c'est ce qu'il est devenu. »

D'où l'intérêt, ici aussi, de savoir ce qu'il était afin de tenter de définir ou d'imaginer ce qu'il pourrait être. On trouve dans ce texte une excellente synthèse de la "planification régionale" chère à Lewis Mumford et qui n'est pas l'aspect le plus commenté de son œuvre et de son action, alors qu'on lui reproche parfois de n'avoir rien proposé de concret. Qu'il ait échoué dans ce projet idéaliste « voué à se noyer dans la marée des intérêts économiques et à se perdre dans le labyrinthe d'une bureaucratie favorable à ces intérêts » devrait nous rappeler que dans ce domaine comme dans d'autres, nos ennemis sont l'État et le capitalisme dont les capacités de récupération (voir le capitalisme vert) sont infinies. Qui peut croire que les projets actuels de « rationalisation » du territoire ont la moindre chance d'aboutir à un regain d'autonomie populaire ? On ne fait, du reste, même pas semblant de nous consulter.

Toutefois :

« Les conséquences de ses nouvelles fonctions ont amené le territoire à devenir la contradiction qui contient toutes les autres pour le système capitaliste. D'un côté, sa destruction en tant que ressource limitée empêchera une exploitation que l'on prétend illimitée, menaçant ainsi les fondements de l'économie, et de l'autre, sa destruction comme artificialisation complète de l'espace social où s'accumulent les nuisances d'une croissance empoisonnée créera pour la survie de l'espèce humaine des conditions si abominables qu'elle pourra difficilement les supporter [...] Le territoire, après avoir été converti, dans sa majeure partie, en usine diffuse, est devenu le lieu où les antagonismes sociaux ont pu se déployer dans toute leur amplitude, si bien que la question sociale peut se présenter comme une question territoriale. »

Dans le but de nous réapproprier nos vies, il s'agit donc de défendre nos territoires. Or :

« La défense du territoire doit faire face à d'importantes contradictions. La première d'entre elles réside dans le fait que le sujet qui doit la mener à bien est majoritairement concentré dans les conurbations, le sol nourricier de l'inconscience et de l'oubli, si bien que le mouvement de dépeuplement et celui de repeuplement suivront des rythmes différents, sans coordination. En rendant presque impossible l'appropriation libératrice des lieux et l'abandon des zones d'empilement urbain, l'urbanisation et l'aménagement territorial ont dressé d'énormes obstacles au rééquilibrage des populations. »

Et ce d'autant plus, pourrait-on ajouter que la population a passablement augmenté depuis le dépeuplement des campagnes et qu'elle a perdu (entre autres choses) tous les savoir-faire qui lui permettraient d'y vivre. Idéalement, il s'agirait de coordonner les luttes de défense du territoire entre conurbations et campagnes sans oublier que :

« Sécession et résistance n'ont pas pour seul objectif une survie isolée : elles doivent permettre la consolidation de la communauté et l'abolition du capitalisme. Le rétablissement des anciennes communes libres, la création d'une monnaie "sociale", ainsi que de circuits courts de production et de consommation coopératifs, ou encore la récupération des terres communales, ne doivent pas devenir des voies "alter capitalistes" et des prétextes à l'inactivité et au citoyennisme. Leur but dans le domaine de l'*oïkos* est la production de valeur d'usage, et non de valeur d'échange. Ce ne sont pas des traits identitaires du ghetto rural

convivial, mais des aspects distincts d'une même lutte pour un territoire émancipé de la marchandise et de l'État, dont l'atmosphère peut libérer ceux qui la respirent. »



Le troisième texte a pour objectif de « *ramener dans le présent les éléments universels constitutifs du fil jamais rompu de toutes les tentatives d'organisation directe de l'existence.* »

« Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la lutte contre les forces menant à une structure pyramidale de la société et celles aboutissant aux différentes formes d'auto-organisation s'est cristallisée dans le combat mené par la féodalité, l'Église, l'État monarchique et la bourgeoisie contre la civilisation paysanne et que l'on pourrait symboliser par la volonté de faire disparaître l'usage communautaire des terres au profit d'une paysannerie morcelée par la propriété privée [...]

La lente défaite de la paysannerie inaugurée par la peste noire devint irréversible sous la Révolution française [...] L'agriculture, secteur spécialisé de la production, put ainsi rejoindre progressivement les autres branches de l'industrie et du commerce : condition préalable au développement sans fin de *la liberté d'entreprendre et d'investir*.

Nous avons cherché à mettre en relief quelques jalons de la longue histoire de cette *mise en commun*, de ses réalisations comme de ses promesses, de son déclin, mais aussi de ses survivances intempestives dans l'ère industrielle. On pourra donner l'impression de privilégier tout ce qui va dans le sens d'une société libre. Et ce sera vrai. »

Ce texte, lui aussi très documenté, offre une excellente occasion de s'appropriier l'histoire que l'on n'enseigne pas à l'école. Il débouche bien entendu sur les luttes actuelles, et notamment Notre-Dame-des-Landes :

« C'est d'un rapport à la terre et donc au monde dont il est question ici, d'un sens de la mise en commun des terres et du travail, du partage des ressources que portait la société paysanne ; du mode d'organisation que suscitait cette manière d'habiter la Terre dont nous avons évoqué quelques aspects. »

A-t-on pour autant oublié l'idée de révolution évoquée dans le premier texte ? Bien au contraire, si l'on veut bien admettre que la

révolution est un processus émancipateur qui nécessite « *une dialectique émancpatrice entre nécessité et liberté qui nous permettrait de créer ce dont nous avons besoin et qui ne serait ni l'esclavage du travail, ni l'expropriation industrielle.* » Si la réappropriation d'un passé potentiellement émancipateur constitue un moyen de former les consciences individuelles :

« Les richesses du passé ne suffisent pas, si elles ne sont pas régénérées, réinventées dans les luttes du présent. C'est ici et maintenant, au cours de l'effondrement, que commence la période transitoire où il est vital de peindre à grands traits la toile de fond d'un ressaisissement de la vie, d'inventorier les moyens matériels et intellectuels qui pourraient servir à autre chose qu'à la perpétuation de la domination et donc de la dépossession. La démocratie directe est le moyen collectif de cet inventaire et la défense du territoire celui de sa matérialisation.

Une société sans classes et sans masse créant *du beau, du bon et de l'utile*, établissant les règles d'un véritable savoir-vivre dans la manière d'habiter la Terre, et qui saurait allier le projet libertaire de la critique anticapitaliste du siècle dernier – *tout pour tous et par tous* – avec la sagesse précautionneuse, antitotalitaire et donc anti-écologique, du néolithique – *assez, c'est beaucoup* – que Lewis Mumford érigeait en principe d'avenir : la critique anti-industrielle n'a pas d'autre horizon. »

Ajoutons aussi que les éventuelles victoires que remporteraient ces luttes, y compris sur la violence qu'on ne manquerait pas de leur opposer, auraient peu de chances de se pérenniser si elles ne s'étendaient pas au-delà des frontières nationales, ce qu'avait autrefois compris la classe ouvrière. L'immensité et la difficulté de la tâche disent assez à quel point ce projet est révolutionnaire.

Annie Gouilleux,
avril 2014.





Hans Holbein, *La danse macabre*, 1538

Sommaire :

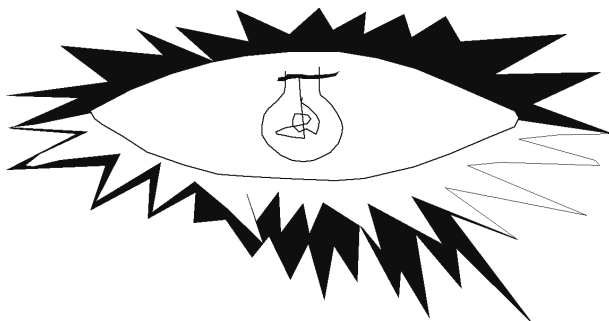
Préface à l'édition de 2014	1
Introduction.....	3
1. Les Lumières et leur projet politique.....	7
2. Les Luddites, une tentative de réappropriation.....	12
3. La science et le capitalisme	16
4. La démesure du système industriel.....	23
5. La réappropriation des arts, des sciences et des métiers.....	30
Conclusion	45

Annexes :

1. Bertrand Louart, <i>Introduction à la réappropriation....</i> , 1999	47
2. Jacques Philipponneau, <i>Quelques questions préalables très pratiques</i> , 2002	63
3. Aurélien Berlan, <i>Autonomie et délivrance, repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles</i> , 2014	72
4. Annie Gouilleux, <i>Si vous n'aimez pas ce monde, vous devriez en voir quelques autres....</i> , 2014.....	87

Edition réalisée par

Bertrand Louart, rédacteur de
Notes & Morceaux choisis
Bulletin critique des sciences, des technologies
et de la société industrielle



Onze numéros publiés aux éditions La Lenteur
127, rue Amelot - 75011 Paris.

Une réappropriation devrait avoir d'abord cette dimension *politique* : son but est la maîtrise des hommes sur leurs propres activités et créations, la domination de la société sur sa technique et son économie. Car chacun doit devenir maître des machines et des choses, de l'ensemble des créations humaines afin de les mettre au service du développement de la vie et non en subir l'évolution, courir derrière leur renouvellement incessant, être asservi à leur fonctionnement.

Ce ne sont donc pas toutes les machines et réalisations humaines qui peuvent faire l'objet de cette réappropriation. Il est en effet nécessaire *« de séparer, dans la civilisation actuelle, ce qui appartient de droit à l'homme considéré comme individu et ce qui est de nature à fournir des armes contre lui à la collectivité, tout en cherchant les moyens de développer les premiers éléments au détriment des seconds »* (S. Weil).

Autrement dit, il est nécessaire d'effectuer un tri, sur la base de *« l'inventaire exact de ce qui dans les immenses moyens accumulés, pourrait servir à une vie plus libre, et de ce qui ne pourra jamais servir qu'à la perpétuation de l'oppression. »* (EdN)



Prix Libre